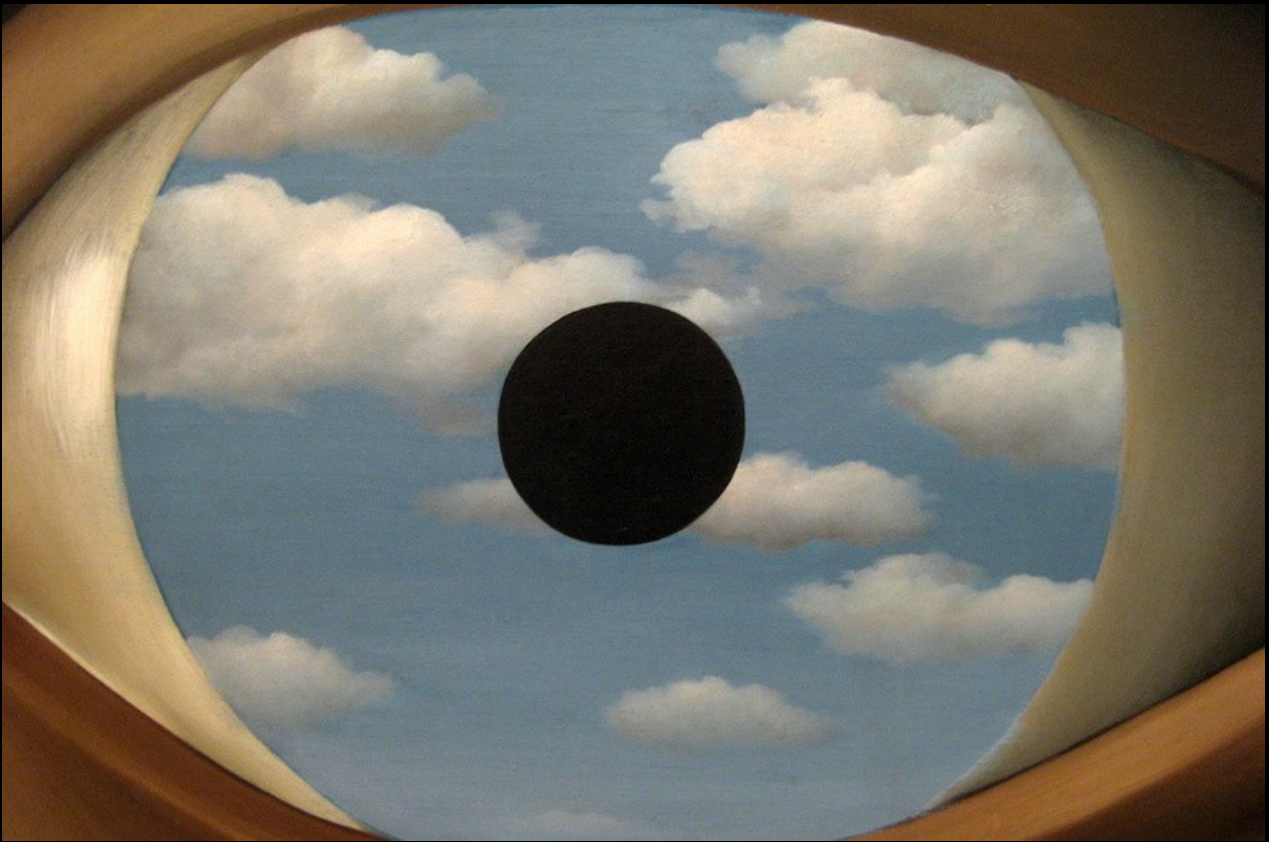


Alain Badiou

Για τον Κομμουνισμό και τη Φιλοσοφία



Άρθρα και Συνεντεύξεις

Alain Badiou

Συνέντευξη στην Γαλλική τηλεόραση *

[Στην ερώτηση αν δέχεται την βία.]

Όχι δεν αναγγέλλω την επιστροφή της βίας. Αυτό που λέω είναι ότι τώρα η βία είναι παρούσα. Αυτό δεν είναι το ίδιο πράγμα. Αντίθετα μ' όσα μας λένε, η κοινωνία μας είναι μια κοινωνία της βίας. Ασχολούμαι καθημερινά με τους εργάτες και τους ανθρώπους χωρίς έγγραφα, με τον κόσμο στις κατώτατες τάξεις της κοινωνίας, και μπορώ να σας πω ότι όλοι αυτοί ζουν μέσα στην επιβολή ενός κλίματος διαρκούς βίας κι, επομένως, η κοινωνία μας δεν είναι ειρηνική κι ο κόσμος είναι ακόμη λιγότερο. Εκτός των άλλων, κάποιοι εξαιρετικά αιματηροί και βίαιοι πόλεμοι λαμβάνουν χώρα στην ήπειρο της Αφρικής, στο Ιράκ, στο Αφγανιστάν κι αλλού και, γι' αυτό, ισχυρίζομαι ότι τώρα η βία είναι παρούσα. Η βία είναι εδώ. Και κανείς δεν μπορεί να δρα σαν να μην ήταν. Κι, επομένως, τόσο στην πολιτική, όσο και στην φιλοσοφία, οφείλουμε να στοχαστούμε γι' αυτήν την παρούσα βία.

[Δηλαδή, στην βία θα πρέπει να απαντήσουμε με περισσότερη βία;]

Όχι, δεν είναι αυτό ακριβώς που λέω, αλλά ότι οι καταπιεσμένοι, στην πραγματικότητα, έχουν μόνον ένα όπλο. Κι αυτό είναι η πειθαρχία τους. Δεν έχουν τίποτε, δεν έχουν χρήματα, ούτε όπλα, ούτε δύναμη, αλλά κατέχουν μια μόνο μορφή δύναμης, την οργάνωση και την πειθαρχία τους. Γι' αυτό, δεν κάνω έκκληση για την βία, αλλά για την συνοχή, για την οργάνωση και για την ενότητα.

[Στην ερώτηση για τον δήθεν αντι-Σημιτισμό του.]

Πρώτα απ' όλα, μιλάμε για ένα ψέμα, αφού ποτέ δεν διοργάνωσα κανένα συνέδριο για την λέξη Εβραίος κι, επιπλέον, πρόκειται για ένα ιδιαίτερα σοβαρό ζήτημα. Η κατηγορία του αντι-Σημιτισμού είναι, για μένα, μια συκοφαντία, που είναι πλήρως απαράδεκτη. Δεν είναι μια λέξη, όπως δογματικός ή σηπτικός ή ο,τιδήποτε. Είναι μια καθαρή προσβολή και θεωρώ όσους με κατηγορούν για αντι-Σημιτισμό ότι με προσβάλλουν βάνανυσα. Ιδού.

[Στην ερώτηση αν το τελευταίο του βιβλίο για τον Σαρκοζύ υπαινίσσεται ότι η λέξη Σαρκοζύ είναι το όνομα του φόβου και του πόλεμου.]

Λοιπόν, νομίζω ότι είναι το όνομα μιας κοινωνίας που ζει κάτω από τον φόβο κι αναζητά την προστασία. Οσφραίνομαι σ' αυτήν την κοινωνία το αίτημα για έναν Κυρίαρχο Προστάτη, ο οποίος φυσικά θα μπορεί πράγματι να χρησιμοποιεί την βία εναντίον αυτών που η κοινωνία φοβάται. Ο φόβος αυτός βγαίνει, νομίζω, από το γεγονός ότι η Γαλλία σήμερα, μετά από μια μακρόχρονη ένδοξη ιστορία, έχει γίνει ένα είδος δύναμης μεσαίας κατηγορίας, μολοντί φυσικά περιλαμβάνει πολλούς πλούσιους, αλλά συνολικά αποτελεί μια δύναμη μεσαίας κατηγορίας σ' έναν κόσμο, που κυριαρχείται από αναδυόμενους γίγαντες σαν την Κίνα ή την Ινδία, ή συγκρινόμενη με την σημαντικά ισχυρότερη δύναμη των ΗΠΑ. Και για το λόγο αυτό, το μέλλον της Γαλλίας είναι αβέβαιο. Δεν ξέρουμε, κανείς δεν γνωρίζει πού κατευθύνεται αυτή η χώρα, κι ενώ όλοι ξέρουν ότι έχει μια μεγαλειώδη ιστορία, όλοι αμφιβάλλουν αν έχει ένα μεγαλειώδες μέλλον. Και στην πραγματικότητα, αυτό δημιουργεί ένα αίσθημα περιχαράκωσης, ανάγκης προστασίας, οπότε ο Σαρκοζύ είναι ένα από τα ονόματα αυτού του φαινομένου, το αίτημα για προστασία.

[Κι ο πόλεμος;]

Υπάρχει σήμερα πόλεμος σε δυο μέτωπα, αφενός, ο πόλεμος που εκτυλίσσεται στο εξωτερικό – και βλέπουμε όλο και πιο καθαρά ότι ο Σαρκοζύ συντάσσεται με τους πολέμους σ' όλον τον πλανήτη, την ανάμειξη στο Αφγανιστάν, την προοδευτική υποταγή στους πολέμους των ΗΠΑ κι ιδιαίτερα στο Ιράκ – κι, αφετέρου, ένας πόλεμος στο εσωτερικό, ένας πόλεμος εναντίον των ασθενέστερων.

* Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα, <http://thrymmata.blogspot.com/2007/11/badiou-25102007.html>

Στις 25/10/2007 εμφανίστηκε στην Γαλλική τηλεόραση, στην εκπομπή “*ce soir (ou jamais!)*,” καλεσμένος του δημοσιογράφου Frederic Taddei, ο Γάλλος φιλόσοφος Alain Badiou, που απάντησε σ' ερωτήσεις κι ανέπτυξε τις ιδέες του για την βία, την κατηγορία του αντι-Σημιτισμού, τις κοινωνικές αδικίες, τον πόλεμο, την Γαλλία του Σαρκοζύ (στο πλαίσιο του νέου του βιβλίου), τον Μάη του 1968, το συμβάν, την επανάσταση και τον κουμουνισμό. Μπορείτε, στη συνέχεια να παρακολουθήσετε το βίντεο της εκπομπής αυτής της Γαλλικής τηλεόρασης, αλλά και να διαβάσετε μια μάλλον σύντομη δική μου (σχετικά περιφραστική) μετάφραση των όσων είπε ο Badiou.

Σύντομη και σχεδόν περιφραστική μετάφραση.

[Δηλαδή;]

Το οποίο σημαίνει ότι όσοι δεν έχουν τα έγγραφα παραμονής κι εργασίας, που δεν έχουν χρήματα, για τους οποίους η εύρεση εργασίας είναι δύσκολη κι ούτε τους πληρώνει καλά, όσοι έρχονται από αλλού, γιατί δεν μπορούν να ζήσουν απ' εκεί που έρχονται, όλοι αυτοί οι άνθρωποι γίνονται οι στόχοι των νέων μεταρρυθμίσεων και των νέων καταπιεστικών νόμων, όπως του νόμου CESEDA για τους ξένους πολίτες, οποίος είναι ένας νόμος που δεν διστάζω να τον αποκαλέσω εγκληματικό, νόμος διαχωρισμού, νόμος καταδίωξης, και πρέπει να απαιτήσουμε την κατάργησή του και να οργανωθούμε εναντίον του. Έτσι, σ' οποιαδήποτε περίπτωση, το όνομα για όλα αυτά είναι Σαρκοζύ. Άλλωστε πριν γίνει Πρόεδρος διετέλεσε για μεγάλο χρονικό διάστημα αρχηγός της αστυνομίας.

[Υπουργός Εσωτερικών.]

Αυτό που είπα.

[Ακολουθούν κάποια σχόλια για τον Πεταϊνισμό που παραλείπω και στη συνέχεια η συζήτηση πάει στον Μάη του 1968 και την επανάσταση.]

Στην Γαλλία, το τελευταίο εσωτερικό συμβάν ήταν ο Μάης του 1968. Δεν γνωρίζω αν η προετοιμασία ενός μεγάλου συμβάντος γίνεται με άμεσο τρόπο. Γιατί η προετοιμασία των επερχόμενων συμβάντων απαιτεί την πίστη στα συμβάντα του παρελθόντος, όπως, π.χ., τώρα στον Μάη του 1968, κι, επομένως, την έκφραση της αντίθεσης προς τις θεμελιώδεις θέσεις του Σαρκοζύ, σύμφωνα με τις οποίες πρέπει να τελειώνουμε, μια και καλά, εδώ και τώρα, με τον Μάη του 1968. Τότε ήταν μια Μαρξιστική-Λενινιστική Μαοϊκή τάση εκείνη που επεδίωκε την ενότητα των διανοούμενων, των σπουδαστών, των εργατών και του κοινού λαού. Πάντα από μια τέτοια ενότητα εξαρτώνται τα αληθινά συμβάντα. Τα αληθινά συμβάντα συγκροτούν νέους τρόπους, με τους οποίους οι άνθρωποι έρχονται κοντά, όπως είναι το αντάμωμα των ανθρώπων, που συνήθως δεν συναντιούνται μεταξύ τους. Σε μεγάλο βαθμό, ο Μάης του 1968 ήταν κάτι τέτοιο. Αυτές οι συναντήσεις δημιουργούν τα συμβάντα. Και κάθε συμβάν είναι μια συνάντηση. Για παράδειγμα, ένα ερωτικό συμβάν είναι μια συνάντηση. Το ιστορικό συμβάν είναι μια συνάντηση. Το τωρινό συμβάν θα πραγματοποιηθεί με την συνάντηση μεταξύ μέρους της νεολαίας, των διανοούμενων, των εργαζόμενων και των διωγμένων σαν τους ξένους, που δεν έχουν καμιά εργασία. Δεν γνωρίζω αν η επόμενη επανάσταση θα γίνει με ή χωρίς τα όπλα – τίποτε δεν επαναλαμβάνεται με τον ίδιο τρόπο. Αυτοί που δεν έχουν τίποτε κι υποφέρουν, αυτοί είναι που μπορούν να γίνουν τα πάντα. Όχι τίποτε, αλλά τα πάντα. Αυτό είναι το συμβάν. Κι αυτοί που δεν εμφανίζονται, κι αυτοί παίζουν έναν ουσιαστικό ρόλο.

[Στην ερώτηση για το μέλλον του κουμουνισμού.]

Το ζήτημα είναι ένας κουμουνισμός γενικός κι αμετάβλητος. Ονομάζω κουμουνισμό, με την έννοια που έδωσε απ' την αρχή ο Μαρξ, μια κοινωνία απαλλαγμένη από την εξουσία των συμφερόντων. Αυτό που κανείς επιδιώκει, αυτό που κανείς θέλει, δεν ρυθμίζεται από τα ατομικά ή τα ομαδικά συμφέροντα. Είναι μια κοινωνία, όπου όλοι οι άνθρωποι είναι πολυδιάστατοι, όπου δεν υπάρχει κανένας οργανωμένος διαχωρισμός έργου μεταξύ αυτών που είναι διανοούμενοι ή πλούσιοι κι αυτών που είναι από κάτω, είναι μια κοινωνία που όλοι μπορούν να κάνουν όλα τα πράγματα. Αυτή υπάρχει από παλιά: η επανάσταση των δούλων εναντίον των Ρωμαίων, με τον Σπάρτακο, ήδη περιελάμβανε την αξίωση ότι πρέπει να υπολογίζεται όλος ο κόσμος, ότι πρέπει όλος ο κόσμος να υπάρχει σαν μια μορφή ισόνομη και δημοκρατική. Χωρίς αυτήν την ιδέα, η πολιτική ζωή δεν έχει καμιά αξία.

[Παραλείπω ένα σύντομο σχολιασμό της σημασίας της καθολικής ψηφοφορίας. Και στη συνέχεια μπαίνει η ερώτηση για την βαρβαρότητα του υπαρκτού κουμουνισμού.]

Ο Λενινιστικός κουμουνισμός πρότεινε την φόρμουλα του κράτους κι ενός μοναδικού κόμματος, που έπαιρνε την εξουσία του κράτους. Αν δείτε από μόνη της την φόρμουλα του μοναδικού κόμματος, θα έχετε το μέσο, με το οποίο επιτεύχθηκε η νίκη της εξέγερσης του 1917. Αλλά σήμερα έχουμε απαλλαγεί απ' αυτή τη μορφή του κουμουνισμού και μπορούμε να επιστρέψουμε στον γενικό κουμουνισμό σαν μια ιδέα που διευθετεί τα ζητήματα της δράσης.

[Τότε πέφτει η ερώτηση για την γενοκτονία που διέπραξαν οι Ερυθροί Χμερ.]

Νομίζω ότι πρέπει να βλέπουμε τους ανθρώπους έτσι ακριβώς όπως είναι, με τα ίδια τα

ανθρώπινα χαρακτηριστικά τους. Αντιπαρατίθενται μεταξύ τους δυο οραματισμοί για τις δυνατότητες, που έχει ο άνθρωπος: Στον εκσυγχρονισμένο καπιταλισμό, πιστεύεται ότι η πρωταρχική δυνατότητα του ανθρώπου είναι η ικανοποίηση των συμφερόντων του. Ο κομμουνισμός είναι η ιδέα ότι η πρωταρχική δυνατότητα του ανθρώπου βρίσκεται κάπου αλλού: στις συλλογικές δράσεις, στην απαγκίστρωση απ' τα συμφέροντα, στην κοινωνική οργάνωση, της οποίας οι στόχοι είναι άλλοι από την διαίωνιση της εξουσίας.

Tout est possible! (Από το 1905 στο 1968)

Μια συζήτηση με τον Alain Badiou

Ο Μάης του '68 επηρέασε σίγουρα την πορεία της Ευρώπης. Πιθανόν να ήταν ο απαραίτητος καταλύτης για να ενσωματώσουν οι κοινωνίες μας κάποιους νέους προβληματισμούς.



Όλα είναι δυνατά, φώναζαν τα 10 εκατομμύρια Γάλλων εργατών που κατέλαβαν τα εργοστάσια τον Μάιο-Ιούνιο 1968, επαναλαμβάνοντας ένα επαναστατικό σύνθημα της Γενικής Απεργίας του 1936!...



Τιμώντας Εκείνον το Μάη, αναδημοσιεύουμε το κείμενο αυτό του Σάββα Μιχαήλ από το περιοδικό *Ουτοπία*, τεύχος 79.



Στη συζήτηση που ακολούθησε την διάλεξη του Alain Badiou στην Αθήνα, στις 29 Ιανουαρίου 2008 πάνω στη Φιλοσοφική θεώρηση του πολέμου, ανάμεσα σε άλλα, στην παρέμβασή μου έθεσα το ζήτημα στον Γάλλο φιλόσοφο, ο οποίος είναι γνωστός για την προσήλωσή του στην «πίστη στο Συμβάν του Μάη του '68», ότι αυτό το συμβάν, κατά την γνώμη μου, πρέπει να αντιμετωπιστεί από τους επαναστάτες σαν «ένα διεθνές 1905», μια «γενική δοκιμή» της μελλοντικής κοινωνικής επανάστασης, ιδιαίτερα στην Ευρώπη.



Φαίνεται παράξενο, αν όχι απαράδεκτο, σύμφωνα με το κυρίαρχο πνεύμα των καιρών, να τίθεται έτσι το ζήτημα: πρώτα απ' όλα μια αναφορά στην Ρωσική Επανάσταση του 1905 συνδέεται πάντοτε με την Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917 και στις μέρες μας το μοτίβο που επαναλαμβάνεται μονότονα είναι ότι «ο κύκλος της Οκτωβριανής Επανάστασης έκλεισε οριστικά» με την πτώση του Τείχους του Βερολίνου το 1989 και την ενδόρρηξη της Σοβιετικής Ένωσης το 1991.

Ο ίδιος ο Μπαντιού βρήκε την ερώτηση κάπως «αριστερίστικη» και «υπεραισιόδοξη», τονίζοντας δύο βασικές διαφορές ανάμεσα στην ρωσική εμπειρία του 1905/1917 και την προτεινόμενη αναλογία: ανάμεσα στο 1905 και το 1917 στη Ρωσία μεσολάβησαν μόνο 12 χρόνια κι ένας παγκόσμιος πόλεμος, ενώ τώρα 40 χρόνια μας χωρίζουν από την θύελλα του 1968 χωρίς να υπάρξει και κάποιο κατακλυσμιαίο συμβάν σαν αυτό μιας παγκόσμιας ανάφλεξης.

Αλλά το βασικό σημείο ήταν άλλο και χάθηκε στη συζήτηση αυτή. Προφανώς υπάρχουν διαφορές ανάμεσα στις δύο περιόδους, και μάλιστα αυτές δεν περιορίζονται στο μήκος του χρονικού διαστήματος που χωρίζει την διαδοχή των γεγονότων ή στην παρεμβολή ενός παγκόσμιου πολέμου. Η αναλογία με το 1905, όπως όλες οι αναλογίες, πρέπει να χρησιμοποιείται με πλήρη συνείδηση των ορίων της. Εδώ δεν προβάλλεται σαν μια καθυστερημένη υπεραισιόδοξη ηχώ του παλιού συνθήματος που αντηχούσε παντού, την επαύριον του Μάη του '68, «ce n'est qu'un debut, continuons le combat» - δεν είναι παρά η αρχή, ας συνεχίσουμε την μάχη!- όταν πρωτοτέθηκε και η αναλογία ανάμεσα στον Μάη και το 1905. Σήμερα προτείνεται ως γραμμή ενός ερευνητικού προγράμματος ανάλυσης των γεγονότων του 1968, τα οποία δεν έχουν βρει ακόμα, παρά την πάροδο του χρόνου, μια διεξοδική θεωρητική επεξεργασία. Μπορεί να εξαχθούν

από το 1968 μαθήματα τόσο ζωτικής σημασίας όσο εκείνα που αντλήσανε οι Ρώσοι επαναστάτες από το 1905;

Το 1905 έγινε «η γενική δοκιμή», πρώτα απ' όλα, γιατί αποκάλυψε την μορφή και την εσωτερική ταξική δυναμική, τις ιστορικές-υλικές κινητήριες δυνάμεις της Ρωσικής Επανάστασης, την σχέση της με την διεθνή κατάσταση, συμπεριλαμβανόμενης και της θεμελιώδους αλλαγής της ίδιας της ιστορικής φύσης της εποχής για τον παγκόσμιο καπιταλισμό, στο γύρισμα του αιώνα, την είσοδό του, δηλαδή, στην εποχή της ιμπεριαλιστικής παρακμής.



Για πρώτη φορά τα σοβιέτ εμφανίστηκαν ως εργαλεία επαναστατικής πάλης κι αυτο-οργάνωσης των μαζών αλλά και σαν το έμβρυο της δικτατορίας του προλεταριάτου, ξεπερνώντας, σ' αυτό το σημείο, τους τοπικούς και θεσμικούς περιορισμούς της Κομμούνας του Παρισιού του 1871 κι ερχόμενα σε ρήξη, στην πράξη, με τον αστικό λεγκαλιστικό -κοινοβουλευτικό δημοκρατικό φετιχισμό που κυριαρχούσε στην Δεύτερη Διεθνή πάνω στο ζήτημα του κράτους και της εξουσίας.

Έγινε το εργαστήριο για μια εκ νέου επεξεργασία της θεωρίας της Διαρκούς Επανάστασης, μια ξεκάθαρη ρήξη με όλες τις εγκαθιδρυμένες «ορθοδοξίες» της διεθνούς σοσιαλδημοκρατίας.

Ακόμα, ήρθε στο προσκήνιο η πολύπλοκη διαλεκτική των σχέσεων ανάμεσα σε μια εργατική πρωτοπορία οργανωμένη σε πολιτικό κόμμα νέου τύπου, τα σοβιέτ και την επαναστατική κινητοποίηση των εργατικών και αγροτικών μαζών με νευραλγικό κέντρο τα σοβιέτ.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το 1905 δεν ήταν απλώς ο πρόλογος αλλά και το αναντικατάστατο σχολείο της επανάστασης, μια πηγή ζωτικών μαθημάτων για τους επαναστάτες, πρώτα-πρώτα για τον ίδιο τον Λένιν και τον Τρότσκι. Μπορούμε να δούμε και να πούμε κάτι παρόμοιο για το 1968 και να το αντιμετωπίσουμε ανάλογα;

Με την χρονολογία αυτή δεν παραπέμπουμε μοναχά στα κεντρικά συμβάντα του Μαΐου-Ιουνίου 1968 στη Γαλλία που έδωσαν και το όνομα στην περίοδο συνολικά αλλά σ' ολόκληρη την διεθνή επαναστατική άνοδο αυτής της τρομερής χρονιάς και σχεδόν μιας ολόκληρης δεκαετίας



μέχρι τα τέλη τη δεκαετίας του '70. Μια επαναστατική πλημμυρίδα που κατακλύζει όλο το πλανήτη, συγχρονισμένα, ταυτόχρονα σε μητροπολιτικά κέντρα και στην περιφέρεια. Μερικές από τις στιγμές της έχουν πραγματικά αλλάξει την μορφή του κόσμου και συνεχίζουμε και σήμερα να ζούμε με τις συνέπειές τους: ο πόλεμος στο Βιετνάμ κι η τολμηρή επίθεση του Τετ, το αντιπολεμικό κίνημα και τα κινήματα πολιτικών δικαιωμάτων και των Μαύρων Πανθήρων στις ΗΠΑ, το



φοιτητικό κίνημα του SDS υπό την χαρισματική ηγεσία του Rudi Dutschke στη Γερμανία, ο γαλλικός Μάης, η εφήμερη «Άνοιξη της Πράγας», η αναταραχή στη Κίνα που ονομάστηκε «Πολιτιστική Επανάσταση», το «θερμό φθινόπωρο» στην Ιταλία, η μαζική κινητοποίηση και σφαγή στη Πλατεία των Τριών Πολιτισμών στο Μεξικό, το «Κορντομπάσο» στην Αργεντινή κι όλα τα επαναστατικά κινήματα που συγκλόνισαν την Λατινική Αμερική μια δεκαετία μετά την Κουβανέζικη Επανάσταση, οι αντι-αποικιακοί, αντι-ιμπεριαλιστικοί αγώνες στην Αφρική και την Ασία, η Πορτογαλική Επανάσταση του 1974 και η πτώση των δικτατοριών στη Νότια Ευρώπη, η ήττα του αμερικανικού ιμπεριαλισμού στο Βιετνάμ κι η επαναστατική ανατροπή του Σάχη στο Ιράν.

Μπορεί αυτός ο κοσμοϊστορικός τυφώνας να ιδωθεί, όπως υποστηρίζουμε, σαν η «γενική δοκιμή» ενός επόμενου κύματος της παγκόσμιας επανάστασης, σαν αναντικατάστατο

σχολείο και θεωρητικό εργαστήριο, ιδιαίτερα όσον αφορά την κοινωνική επανάσταση στις ανεπτυγμένες καπιταλιστικές χώρες; Ή, όλα αυτά είναι το ξεπερασμένο αντικείμενο της νοσταλγίας ορισμένων πιστών ή το αντικείμενο του μίσους άλλων, μια εμπειρία του παρελθόντος, ενδιαφέρουσα μεν αλλά ουσιαστικά χωρίς μεγάλη σημασία για την σημερινή χειραφετητική πάλη;

Εάν συμβαίνει το δεύτερο, τότε, γιατί μια τέτοια εμβληματική φυσιογνωμία της σημερινής ευρωπαϊκής καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων, ο Σαρκοζύ, να θέτει σαν ρητό στρατηγικό του στόχο το καθήκον «να ξεμπερδεύουμε με τον Μάη του '68»;

Οι κινητήριες δυνάμεις του Συμβάντος

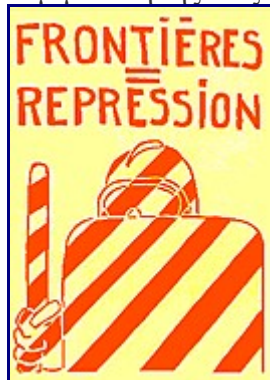
Μια πλατιά διαδεδομένη λαθεμένη αντίληψη για το 1968, καθώς αυτό ενέσκηψε μετά από μια παρατεταμένη περίοδο οικονομικής άνθησης, κοινωνικού κράτους, σχεδόν πλήρους απασχόλησης στην Ευρώπη και την Αμερική, είναι ότι επρόκειτο για κεραυνό εν αιθρία χωρίς υλικές αιτίες με ρίζες στις αντιφάσεις της καπιταλιστικής οικονομίας. Η αλήθεια είναι ακριβώς το αντίθετο: αυτές οι αντιφάσεις αποτέλεσαν τους όρους για την δυνατότητα των συμβάντων και για την αιφνίδια ρήξη της συνέχειας της κοινωνικής-πολιτικής σταθερότητας.

Ο Μάης του '68 στη Γαλλία κι η διεθνής θύελλα που τον συνόδευσε αποκάλυψαν την εσώτερη δυναμική που λειτουργούσε κάτω από την επιφάνεια της μεταπολεμικής καπιταλιστικής σταθεροποίησης στα πλαίσια του διακανονισμού του Μπρέττον Γουντς, φέρνοντας το τέλος της. Τρεις αλληλένδετες διαδικασίες αποτέλεσαν κινητήριες δυνάμεις της ανόδου του μαζικού κινήματος



1. Η εξάντληση της παρατεταμένης καπιταλιστικής επέκτασης που βασίστηκε σε μέτρα γενικευμένου κεϋνσιανισμού, η ανάδυση μιας χωρίς προηγούμενο κρίσης υπερσυσσώρευσης κεφαλαίου και η κατάρρευση των μηχανισμών ταξικού συμβιβασμού της σχέσης κεφαλαίου/εργασίας που θεσπίστηκαν στο Μπρέττον Γουντς.

2. Ο Ψυχρός Πόλεμος ως σύστημα ελέγχου μιας διαιρεμένης Ευρώπης κι ενός κόσμου που διανεμήθηκε σε ζώνες επιρροής κάτω από την διεθνή τάξη που θεσπίστηκε στη Γιάлта μεταξύ των Συμμάχων ιμπεριαλιστών και του Κρεμλίνου άρχισε να αγγίζει τα όρια του καθώς οι σταλινικοί γραφειοκρατικοί μηχανισμοί σε Ανατολή και Δύση βυθίζονταν σε μια προχωρημένη κρίση νομιμοποίησης στις λαϊκές μάζες.



3. Ο υπό αμερικανική ηγεμονία ιμπεριαλιστικός έλεγχος του μετα-αποικιακού κόσμου, συνδεδεμένος πάντα με τον Ψυχρό Πόλεμο κατά του σοβιετικού στρατοπέδου και της Κίνας, κλονίζονταν αμφισβητούμενος σε κέντρο και περιφέρεια.

Ας εξετάσουμε το πρώτο σημείο που αποτελεί και το ενοποιό κέντρο και των τριών διαδικασιών.

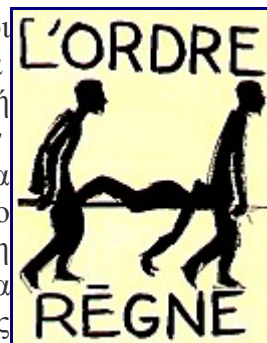
Το όλο οικοδόμημα που ανοικοδομήθηκε μετά τον Δεύτερο παγκόσμιο Πόλεμο άρχισε να καταρρέει μαζί με τον ακρογωνιαίο λίθο του συστήματος του Μπρέττον Γουντς που δεν ήταν άλλη από την σταθερή μετατρεψιμότητα του αμερικανικού δολαρίου σε χρυσό/ Η κρίση της βρετανικής στερλίνας το Νοέμβριο του 1967, η κρίση χρυσού τον Μάρτιο 1968 κι η εισαγωγή της διώροφης αγοράς χρυσού ήταν το προανάκρουσμα της τελικής κατάργησης του μεταπολεμικού νομισματικού συστήματος με τα μέτρα του Νίξον τον Αύγουστο του 1971 και το τερματισμό της σταθερής μετατρεψιμότητας χρυσού-δολαρίου. Το όλο οικοδόμημα του Μπρέττον Γουντς καταρρέει το 1971-73, εξαπολύοντας ένα κύμα ανεξέλεγκτου πληθωρισμού που σύντομα θα συνδυαστεί με την οικονομική στασιμότητα.

Η κατάρρευση του μεταπολεμικού κανόνα χρυσού-δολαρίου δεν ήταν απλώς μια νομισματική κρίση. Η ιστορική σημασία της δεν πρέπει να αγνοηθεί. Η εγκαθίδρυσή του κανόνα χρυσού-δολαρίου (Gold Exchange Standard) έκφραζε την άνοδο της Αμερικής στη θέση του παγκόσμιου ηγεμόνα και συνάμα έκανε σαφές ότι ήταν αδύνατη πλέον μια επιστροφή στο Κανόνα Χρυσού (Gold Standard), το νομισματικό σύστημα που ρύθμιζε την λειτουργία του καπιταλισμού στην εποχή της ιστορικής του ανόδου ως τρόπου παραγωγής. Με άλλα λόγια η αδυναμία

επιστροφής στο νομισματικό σύστημα που επικρατούσε στο πριν το 1914 ιστορικό στάδιο ανάπτυξης του καπιταλισμού ήταν μια αναμφισβήτητη απόδειξη ότι οι βαθύτερες τάσεις που κυριαρχούν στην εποχή της καπιταλιστικής παρακμής ήταν παρούσες κι ενισχύονταν για να οδηγήσουν τελικά στην ανατροπή όλων των φραγμών στην ιστορική εξέλιξη που όρθωνε η παρακμασμένη αστική τάξη. Η καπιταλιστική παρακμή ήταν η κινητήρια δύναμη που παρήγαγε τόσο την παρατεταμένη μεταπολεμική άνθηση όσο και την μετατροπή της στο αντίθετο, σε μια παρατεταμένη κρίση.

Μια παγκόσμια καπιταλιστική κρίση ξεσπά, όπως ο Μαρξ έδειξε, όχι σαν αποτέλεσμα της μίας ή της άλλης θεμελιακής αντίφασης του συστήματος αλλά «ως η πραγματική συγκέντρωση και βίαιη προσαρμογή όλων των αντιφάσεων της αστικής οικονομίας»(η υπογράμμιση δική μας) . Η κατάρρευση του πλαισίου του Μπρέττον Γουντς προέκυψε από μια κρίση υπερπαραγωγής κεφαλαίου που αύξησε την πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους, οξύνοντας μια κρίση δυσαναλογιών και τροφοδοτώντας στη συνέχεια μέσω της επακόλουθης αύξησης του πληθωρισμού μια κρίση υποκατανάλωσης.

Στην διάρκεια της μεταπολεμικής περιόδου επέκτασης, οι εσωτερικές αντιφάσεις της αναπαραγωγής του κεφαλαίου συνέχισαν να οξύνονται. Όπως ανέλυσε ο Μαρξ στα Grundrisse, «μέσα στην αστική κοινωνία, γεννιούνται σχέσεις ανταλλαγής και παραγωγής που αποτελούν κυριολεκτικά νάρκες για να την ανατινάξουν σε χίλια κομμάτια.(Μια πολλαπλότητα ανταγωνιστικών μορφών της κοινωνικής οντότητας, ο ανταγωνισμός των οποίων, παρόλα αυτά, δεν μπορεί ποτέ να φτάσει σε έκρηξη μέσα από μια ήσυχη μεταμόρφωση. Από την άλλη μεριά, εάν δεν βρούμε να λανθάνουν μέσα στην κοινωνία όπως αυτή υπάρχει, τους υλικούς όρους παραγωγής και τις αντίστοιχες σχέσεις ανταλλαγής μιας αταξικής κοινωνίας, όλες οι προσπάθειες να την ανατινάξει κανείς στον αέρα α ήταν δονκιχωτικές)».



Η εξέγερση της νεολαίας και οι μαζικές κινητοποιήσεις τον Μάη του '68 δεν ήταν μια «δονκιχωτική» έφοδος σε ανεμόμυλους ' μέσα στην ιστορική δράση εκδηλώνονταν η απαρχή της έκρηξης των πολλών «ναρκών» μέσα στη μοντέρνα αστική κοινωνία μετά από δεκαετίες σχετικής ταξικής ειρήνης στις μητροπολιτικές χώρες. Η διεθνής διάσταση και συγχρονικότητα των συμβάντων ήταν έκφραση της στενότερης και βαθύτερης αλληλεξάρτησης των ανισομερών εθνικών μερών του όλου που είχε επιτευχθεί με την παγκόσμια συνδυασμένη ανάπτυξη μέσα στα πλαίσια του Μπρέττον Γουντς.

Αντίθετα, «δονκιχωτικές» φαντασιώσεις- αλλά χωρίς την ποιότητα της πλούσιας φαντασίας του ίδιου του Δον Κιχώτη από την Μάντσα- είναι οι αβάσιμες παρερμηνείες των γεγονότων που τους αρνούνται μια υλική βάση μέσα στην αναπαραγωγική διαδικασία του κεφαλαίου ή που τα θεωρούν σαν μια προσωρινή διαταραχή στο επίπεδο του εποικοδομήματος, σαν «έκφραση δυσφορίας μιας ανικανοποίητης γενιάς νεαρών μικροαστών και αστών», οι οποίοι, στη συνέχεια, μοιραία, ενσωματώθηκαν σε μια «εκσυγχρονισμένη, χάρη και στα δικά τους αιτήματα» ανεπτυγμένη φιλελεύθερη καπιταλιστική κοινωνία.

Ο Μάης του '68 και η Ιστορία δεν μπορούν να υποβαθμιστούν και να ευτελιστούν σε μια κοινότοπη λίστα συνθηκολογήσεων κι αποστασιών ανθρώπων μικροσκοπικού πολιτικο-ηθικού διαμετρήματος σαν τον Ντανιέλ Κον Μπεντίτ ή τον Γιόσκα Φίσερ. Τέτοιες ιστοριούλες διαφημίζονται κατά κόρον λόγω της πολιτικής αποσύνθεσης και του αποπροσανατολισμού που συνόδευσε την παρατεταμένη άμπωτη των επαναστατικών αγώνων από τα τέλη της δεκαετίας του '70. Οι υλικές ιστορικές δυνάμεις, όμως, που γέννησαν τον Μάη δεν έχουν εξαφανιστεί.

Παρίσι και Πράγα

Ας έρθουμε τώρα στο σημείο 2.

Ο Διακανονισμός του Μπρέττον Γουντς το 1945 θα ήταν αδύνατος χωρίς πολιτικές προϋποθέσεις: χωρίς την πολιτική συνεργασία του Κρεμλίνου με τους Αγγλο-Αμερικανούς Συμμάχους ιμπεριαλιστές για την αποκατάσταση της τάξης με το τέλος του πολέμου, ιδιαίτερα στην ερειπωμένη Ευρώπη και την αποφυγή της κοινωνικής επανάστασης, στη βάση των γεωπολιτικών γραμμών που χαράχτηκαν στις συνδιασκέψεις της Μόσχας, της Τεχεράνης , της

Γιάλτας και του Πότσδαμ το 1943-45.

Στη συνέχεια, ο Ψυχρός Πόλεμος μεταξύ των πρώην Συμμάχων δεν διατάραξε αλλά σταθεροποίησε την μεταπολεμική διαίρεση της Ευρώπης, όπως φάνηκε στα γεγονότα του 1956 στην Ουγγαρία και την Πολωνία και την ταυτόχρονη κρίση του Σουέζ. Ο τότε Αμερικανός Υπουργός Εξωτερικών και κομμουνιστοφάγος Τζων Φόστερ Ντάλλες αποδέχτηκε με άρθρο του στους Νιου Γιορκ Τάιμς σαν θεμιτή την εισβολή των σοβιετικών τανκς στη Βουδαπέστη, ενώ την ίδια χρονιά ΕΠΑ και ΕΣΣΔ συνεργάζονταν για την «εκτόνωση» της κρίσης που προκάλεσε η αγγλο –γαλλο - σιωνιστική επιδρομή κατά της Αιγύπτου του Νάσερ.



Το 1968 η κατάσταση είχε δραματικά αλλάξει. Η κρίση του γραφειοκρατικού σταλινικού καθεστώτος στην Τσεχοσλοβακία- από τον από το φθινόπωρο του 1967(φοιτητικό αντιγραφειοκρατικό κίνημα) τον Ιανουάριο 1968 (ολομέλεια της ΚΕ του ΚΚ κι αντικατάσταση του Νοβότνυ από τον Ντούπτσεκ) ως την «Άνοιξη της Πράγας» και παραπέρα την καταστολή της με την στρατιωτική επέμβαση του Συμφώνου της Βαρσοβίας στις 21 Αυγούστου 1968- οι φοιτητικές διαδηλώσεις στη Πολωνία τον Μάρτιο του 1968 και, από την άλλη μεριά της διαιρεμένης Ευρώπης, η εξέγερση της νεολαίας και η Γενική Απεργία στην Γαλλία τον Μάιο-Ιούνιο 1968 δεν αντιπροσωπεύουν μια τυχαία σύμπτωση στον χρόνο αλλά εκδηλώνουν μια αναγκαία εσωτερική σχέση.

Καθώς ένας πυλώνας της μεταπολεμικής τάξης πραγμάτων- ο διακανονισμός στο Μπρέττον Γουντς- κατέρρεε, ο άλλος πυλώνας -η συμφωνία της Γιάλτας- αδυνατισμένος από τις δικές του αντιφάσεις, συμπαρασύρονταν επίσης.

Το 1956, η σταθεροποίηση στη Δύση βοήθησε την βίαιη «προσαρμογή» της Ανατολής στο μεταπολεμικό στάτους κβο. Το 1968, η αποσταθεροποίηση στη Δύση συντονίζονταν με την αποσταθεροποίηση στην Ανατολή, γεγονός που θα έχει, μακροπρόθεσμα, και τις συνέπειές του στην «εξομάλυνση» μέσω των τανκς του Συμφώνου της Βαρσοβίας, λιγότερη αιματηρή από εκείνη του 1956 αλλά όχι λιγότερο βάρβαρη κι απονομιμοποιητική για το ψευτοσοσιαλιστικό καθεστώς.



Ο **σταλινισμός** ως το ιστορικό προϊόν της καθυστέρησης της σοσιαλιστικής επανάστασης στη Δύση αντιμετώπιζε το 1968 την επιστροφή του απωθημένου, την επικαιρότητα αυτής της επανάστασης. Ένα διεθνιστικό αντιγραφειοκρατικό, αντιαυταρχικό πνεύμα κυριαρχούσε παντού στην επαναστατική άνοδο των κινημάτων. Όλα τα παραδοσιακά δόγματα του σταλινισμού αμφισβητούνταν. Ο κυρίαρχος ρόλος του στο διεθνές εργατικό κίνημα, στους εθνικοαπελευθερωτικούς αγώνες, στις χώρες του (μη) «υπαρκτού σοσιαλισμού» δέχονταν οξυύτατες



κριτικές παντού. Η φωνή νέων και παλαιών επαναστατικών τάσεων και μειοψηφιών, ιδιαίτερα των διαφόρων ρευμάτων του τροτσκισμού και του αναρχισμού, βρίσκανε ένα δεκτικό ακροατήριο.

Ο ιστορικός ηγέτης της γερμανικής επαναστατικής νεολαίας, ο Ρούντι Ντούτσκε, σε μια διαιρεμένη χώρα στο κέντρο μιας διαιρεμένης Ευρώπης, εξαπόλυε επιθέσεις ταυτόχρονα ενάντια στον καπιταλισμό της Δύσης και τον σταλινισμό της Ανατολής.

Ο Ερνέστο Τσε Γκεβάρα, ο διεθνής επαναστάτης που δολοφονήθηκε στη Βολιβία το 1967 κι έγινε η εμβληματική φιγούρα της νεολαίας του 1968- αλλά και της σημερινής- στην ομιλία του στο Αλγέρι είχε καταγγείλει τον ρόλο της σοβιετικής γραφειοκρατίας στον Τρίτο Κόσμο και , με την σειρά του, είχε κατηγορηθεί από την σοβιετική ελίτ σαν «τροτσκιστής» τόσο για τη δράση του όσο και για την κριτική του. Η κριτική του Τσε στο σταλινισμό δεν περιορίζονταν στη συγκυριακή εξωτερική πολιτική της ΕΣΣΔ τη δεκαετία του '60 αλλά επεκτείνονταν, με τον καιρό, σε θεμελιακά ζητήματα μαρξιστικής θεωρίας. Το δείχνει, συν τοις άλλοις, το μόλις πρόσφατα εκδοθέν στη Κούβα βιβλίο του με τις καυστικές σημειώσεις του στη σοβιετική

εγχειριδιακή αποστέωση του μαρξισμού και του ζωτικού κέντρου του, της μαρξιστικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας.

Στο Βελιγράδι, οι φοιτητές που κατέλαβαν το Πανεπιστήμιο ύψωσαν τα πορτρέτα του Μαρξ, του Λένιν και των ηγετών της Γιουγκοσλαβικής Επανάστασης και κήρυξαν τον πόλεμο στη «κόκκινη μπουρζουαζία» της «αυτοδιαχειριζόμενης» χώρας τους στο όνομα ενός γνήσιου, αντιγραφειοκρατικού σοσιαλισμού.

Στην βιομηχανικά ανεπτυγμένη Τσεχοσλοβακία, το αδιέξοδο κι οι εσωτερικές διασπάσεις της άρχουσας γραφειοκρατικής ελίτ αποκαλυφτήκαν με τον οξύτερο τρόπο. Η αποσύνθεσή της σε αλληλοσυγκρουόμενες φράξιες φανέρωσε συνολικά την διαδικασία αποσύνθεσης του σταλινικού μη «υπαρκτού σοσιαλισμού» στα γραφειοκρατικά παραμορφωμένα αυτά εργατικά κράτη. Από το 1968 έγινε ήδη σαφές ότι ο γραφειοκρατικός «σοσιαλισμός σε μια μόνη χώρα» αδυνατούσε να «αυτο-μεταρρυθμιστεί» σε ένα βιώσιμο κοινωνικό σχηματισμό και να ξεπεράσει την βαθιά ριζωμένη κρίση του.

Καθώς η γραφειοκρατία αποσυντίθετο, όλα τα χρώματα κι οι αποχρώσεις του πολιτικού φάσματος εμφανίστηκαν: από την ανοιχτά φιλοκαπιταλιστική παλινορθωτική τάση κάτω από την σημαία των «μεταρρυθμίσεων της αγοράς» του Ota Sik (ένα είδος πρωτο-περεστρόικα) μέχρι τα γνήσια επαναστατικά μαρξιστικά αντισταλινικά ρεύματα που εκδηλώνονταν μέσα σε μερίδες του εργατικού κινήματος στη Πράγα κι αντανakλούνταν π.χ. και στο πρωτότυπο διαλεκτικό υλιστικό έργο του Karel Kosik. Πάντως, αξίζει να σημειωθεί ότι σε δημοσκόπηση που κρυφά έκανε η ΚΕ του ΚΚ Τσεχοσλοβακίας τον Αύγουστο του 1968, λίγες μέρες πριν το βίαιο τέλος της Άνοιξης της Πράγας, το 87% του λαού της χώρας τάσσονταν υπέρ του σοσιαλισμού και ενάντια σε μια παλινόρθωση του καπιταλισμού. Η εισβολή των στρατευμάτων του Συμφώνου της Βαρσοβίας στις 21 Αυγούστου 1968 δεν είχε να κάνει με την αποτροπή κάποιου παλινορθωτικού κινδύνου και, αντίθετα, τραυμάτισε και δυσφήμιζε τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό. Στη πραγματικότητα ήταν μια επιχείρηση αποκατάστασης της γραφειοκρατικής τάξης πραγμάτων πριν η αναταραχή απλωθεί και στην υπόλοιπη Ανατολική Ευρώπη και την ίδια την ΕΣΣΔ. Όπως είπε τότε καθησυχαστικά και ο Αμερικανός Υπουργός Εξωτερικών Ντην Ρασκ «*επρόκειτο για μια αστυνομική επιχείρηση αποκατάστασης του νόμου και της τάξεως...*»



Η εισβολή «πάγωσε» την κοινωνία κάτω από μπρεζνιεβικούς όρους βαλτώματος, ενώ την ίδια στιγμή, η καταστολή στράφηκε πρώτα-πρώτα όχι ενάντια σε παλινορθωτικά στοιχεία αλλά ενάντια σε κάθε είδους μαρξιστική αντιπολίτευση στο σταλινισμό(και στην καπιταλιστική παλινόρθωση). Η συστηματική φυσική και πολιτική εξόντωση, από τους μηχανισμούς καταστολής της σταλινικής γραφειοκρατίας, κάθε μαρξιστικής αντιπολιτευτικής δύναμης κι εναλλακτικής λύσης στη Τσεχοσλοβακία, την Πολωνία, την Ουγγαρία, την Ανατολική Γερμανία και την ίδια την Σοβιετική Ένωση ολοκλήρωσε το αδιέξοδο αυτών των μεταβατικών κοινωνιών και ενίσχυσε, μακροπρόθεσμα, τις δεξιές παλινορθωτικές τάσεις, τόσο μέσα στο καθεστώς όσο και μέσα στην αντιπολίτευση, δίνοντάς τους τελικά το προβάδισμα. Οι εξελίξεις στη Πολωνία με την «Αλληλεγγύη» και στην Σοβιετική Ένωση μετά το 1985 το έχουν αποδείξει.

Το τελευταίο καταφύγιο του σταλινισμού είναι ο ίδιος ο ιμπεριαλισμός. Όπως είδαμε, το 1956 ο σταυροφόρος του αντικομμουνισμού Ντάλλες βρήκε «θεμιτή» την εισβολή των σοβιετικών τανκς στην εξεγερμένη Βουδαπέστη. Το 1968, τα ίδια, πάνω- κάτω, είπε ο Ντην Ρασκ. Το πράσινο φως στην εισβολή στη Τσεχοσλοβακία δόθηκε από την Δύση.



Τα **Έγγραφα Ντομπρόνιν** (Dobrynin Papers), τα απομνημονεύματα του σοβιετικού πρεσβευτή το 1968 στο Παρίσι που δημοσιεύτηκαν μετά την διάλυση της ΕΣΣΔ, φέρανε στη δημοσιότητα τις μυστικές διαπραγματεύσεις ανάμεσα στις σοβιετικές αρχές που είχαν πανικοβληθεί μπροστά στην ανεξέλεγκτη πολιτική κατάσταση στη Τσεχοσλοβακία και στο καθεστώς του Ντε Γκωλ που είχε παραλύσει μπροστά στην επαναστατική Γενική Απεργία, μέσω του Γαλλικού ΚΚ. Η ακόμα πανίσχυρη γραφειοκρατία του ΓΚΚ και της CGT ανελάμβανε να φέρει σε σύντομο τέλος την Γενική Απεργία με τις συμφωνίες της Γκρενέλ, κερδίζοντας κάποιες μικρομεταρρυθμίσεις και αποδεχόμενη την αποκατάσταση της τάξης με την προκήρυξη πρόωρων εκλογές. Από την άλλη μεριά, η ιμπεριαλιστική Δύση αναλάμβανε να μην αντιδράσει σε ενδεχόμενη σοβιετική εισβολή στη Τσεχοσλοβακία, σεβόμενη την τάξη πραγμάτων στην Ευρώπη που θεσπίστηκε στη Γιάλτα. Έτσι η διπλή κρίση σε Δύση κι Ανατολή εκτονώθηκε.

Η σοβιετική γραφειοκρατία, έτσι κι αλλιώς, δεν έκρυβε την εχθρότητά της για τις «ταραχές» στη Γαλλία που οφείλονταν, όπως έγραφαν τα άρθρα της εποχής στη *Πράβντα*, το όργανο της ΚΕ του ΚΚΣΕ, σε «μισθοφόρους από την Κατάγκα και προβοκάτορες».

Η κοινωνική επανάσταση στη Γαλλία και την Δυτική Ευρώπη αποτράπηκε. Μπλοκαρίστηκε, όμως, ταυτόχρονα, κι ο μόνος δρόμος που θα έκανε δυνατή μια επαναστατική αναγέννηση της μετάβασης στο σοσιαλισμό στην Ανατολή. Μακροπρόθεσμα, η μόνη εναλλακτική «διέξοδος» που άφησαν οι ενέργειες της γραφειοκρατίας ήταν το ιστορικό αδιέξοδο, η κατάρρευση από τα δεξιά και η ανοιχτή αντεπαναστατική στροφή στη καπιταλιστική παλινόρθωση. Ο Αύγουστος του 1968 στη Πράγα ήταν ο προάγγελος του Αυγούστου 1991 στη Μόσχα.

Βιετνάμ: η ιστορική στροφή

Στη διάρκεια της θύελλας του Μαΐου-Ιουνίου 1968 στη Γαλλία, στο Παρίσι λάμβαναν χώρα διαπραγματεύσεις για το Βιετνάμ. Νωρίτερα την ίδια χρονιά, η ηρωική επίθεση του Τετ των Βιετκόνγκ έφερε τις εθνικοαπελευθερωτικές δυνάμεις στη Σαϊγκόν, ακόμα και στο εσωτερικό της αμερικανικής πρεσβείας. Γίνονταν εμφανές ότι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός δεν θα μπορούσε να βγει νικητής από τον παρατεταμένο βάρβαρο πόλεμό του ενάντια στους λαούς του Βιετνάμ και της Ινδοκίνας. Άρχισε, έτσι, την διαδικασία της λεγόμενης «βιετναμοποίησης» του πολέμου αλλά απέτυχε οικτρά, με τελικό αποτέλεσμα, η ισχυρότερη ιμπεριαλιστική χώρα του κόσμου να υποστεί μια ταπεινωτική ήττα την Πρωτομαγιά του 1975. Η επίθεση του τετ δεν ήταν μόνο ένα παράδειγμα που έδινε έμπνευση, εκείνη την χρονιά των θαυμάτων, σε όλους τους μαχητές κατά του ιμπεριαλισμού και του καπιταλισμού σε όλο τον κόσμο, από το Παρίσι στη Πόλη του Μεξικού και τη Νέα Υόρκη, αλλά αποτελούσε συνάμα και το πρόδρομο σημάδι της επερχόμενης πολιτικοστρατιωτικής ήττας της ηγέτιδας δύναμης του καπιταλιστικού κόσμου.

Οι περιορισμοί του σταλινισμού και του εθνικισμού, ακόμα και η μεταγενέστερη στροφή του Βιετνάμ στον κινεζικό δρόμο προς τον καπιταλισμό δεν μπορεί να ακυρώσουν την ιστορική σημασία της αμερικανικής ήττας του 1975 που ξεπερνά εκείνη της συντριβής των γαλλικών αποικιοκρατικών στρατευμάτων στο Ντιεν Μπιεν Φου το 1953 από τους Βιετμίνχ κάτω από την ηγεσία του ίδιου στρατηγού Γκιαπ, νικητή δύο ιμπεριαλισμών.

Από τα τέλη του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, η αποικιακή επανάσταση γνώρισε μια ορμητική άνοδο διαλύοντας τις παλιές, παρακμασμένες ευρωπαϊκές αποικιακές αυτοκρατορίες της Βρετανίας και της Γαλλίας, παρόλο που οι τελευταίες ανήκανε στο στρατόπεδο των νικητών του πολέμου. Η Αμερική αντικατέστησε την Βρετανία και την Ευρώπη σαν η αναμφισβήτητη πια ηγεμονική δύναμη της νέας καπιταλιστικής παγκόσμιας τάξης πραγμάτων και ηγεσία στον «αγώνα κατά του κομμουνισμού» και για την υποδούλωση των πρώην αποικιακών χωρών στον «Ελεύθερο Κόσμο» κάτω από νέους όρους.

Οι συμφωνίες του Μπρέττον Γουντς απαιτούσαν την συγκέντρωση των κυριότερων πόρων για την ανοικοδόμηση των μητροπολιτικών καπιταλιστικών κέντρων και για την διατήρηση



του ταξικού συμβιβασμού του κοινωνικού κράτους. Για την εξυπηρέτηση αυτού του στρατηγικού στόχου εντάθηκε η υπερεκμετάλλευση της Ασίας, της Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής, παρά την εμφάνιση νέων ανεξαρτήτων κρατών, με νέους μετα-αποικιακούς δεσμούς εξάρτησης και κάτω από την ιδεολογική ομπρέλα της ψυχροπολεμικής αντικομμουνιστικής, κυρίως αντισοβιετικής κι εν μέρει αντικινεζικής εκστρατείας .

Η αποσύνθεση του κεϋνσιανού οικοδομήματος στην Αμερική και την Ευρώπη επανένωσε τους εθνικοαπελευθερωτικούς αγώνες στις καταπιεσμένες από τον ιμπεριαλισμό χώρες με τους κοινωνικούς αγώνες στις ανεπτυγμένες καταπιεσμένες χώρες, αποδεικνύοντας, ανάμεσα σε άλλα πράγματα, και το πόσο λαθεμένες ήταν οι κυρίαρχες τον καιρό της άνθησης σε Ευρώπη και Αμερική «τρίτοκοσμικές» θεωρίες της εξάρτησης που απέρριπταν τον επαναστατικό ρόλο της εργατικής τάξης στη Δύση.



Η νίκη στο Βιετνάμ δεν μπορεί να διαχωριστεί από την δραστηριότητα του ισχυρού αντιπολεμικού κινήματος στις ΕΠΑ και διεθνώς κι από την επάνοδο του φαντάσματος της κοινωνικής επανάστασης πάνω από την ευρωπαϊκή ήπειρο. Δεν είναι τυχαίο ότι η υποστήριξη στο βιετναμέζικο λαό ενάντια στην ιμπεριαλιστική επιδρομή έγινε το ενοποιό στοιχείο σε κοινές εκδηλώσεις των κινημάτων σε Γερμανία και Γαλλία με εκείνα στην Τσεχοσλοβακία και την Πολωνία.

Η ήττα της Αμερικής αποκάλυπτε την αδυναμία της χώρας που αντιπροσωπεύει το υψηλότερο σημείο ιστορικής ανάπτυξης του παγκόσμιου καπιταλισμού να επανεγκαθιδρύσει τον ιμπεριαλιστικό έλεγχο πάνω στις καταπιεσμένες μάζες όχι μόνο της Ινδοκίνας αλλά κι όλου του «Τρίτου Κόσμου». Η Αμερική πήρε την θέση της Βρετανίας και της Γαλλίας αλλά καμιά άλλη καπιταλιστική δύναμη δεν μπορεί να πάρει την θέση της Αμερικής. Η ολοφάνερη παρακμή της αντιπροσωπεύει την ιστορική παρακμή του καπιταλιστικού συστήματος συνολικά. Αυτή είναι η βαθύτερη κι ακατάλυτη ρίζα του «συνδρόμου του Βιετνάμ» που επανενεργοποιήθηκε σήμερα με το φιάσκο στο Ιράκ και την αποτυχία του όλου αμερικανοκίνητου τρομοκρατικού «πολέμου κατά της τρομοκρατίας».

Οπισθοδρόμηση κι επιστροφή του Μάη 1968

Το 1968, ο ιμπεριαλισμός, η αστική εξουσία κι η γραφειοκρατική κρατική διακυβέρνηση αμφισβητήθηκαν και κλονίστηκαν παντού αλλά δεν ανατράπηκαν. Η εργατική τάξη δεν πήρε την εξουσία. Τελικά, η επαναστατική πλημμυρίδα υποχώρησε, η τάξη αποκαταστάθηκε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο και μια μακριά οπισθοχώρηση του επαναστατικού κινήματος ακολούθησε στο τελευταίο τμήμα του 20ου αιώνα.

Τρία ήταν τα σημαντικότερα φράγματα που ορθώθηκαν σαν κυματοθραύστες:

1. Οι ακόμα ισχυροί γραφειοκρατικοί κομματικοί και συνδικαλιστικοί μηχανισμοί του σταλινισμού και της σοσιαλδημοκρατίας που είχανε δέσει την ύπαρξή τους με την αστική τάξη πραγμάτων υπερασπίστηκαν αυτήν την τάξη, σε συνεργασία με τις άρχουσες τάξεις για να εκτονωθούν οι επαναστατικές κρίσεις στη Γαλλία, την Ιταλία, την Πορτογαλία και τη Νότια Ευρώπη όπου μακρόχρονες δικτατορίες κατέρρευσαν.

2. Η ίδια η επαναστατική πρωτοπορία που έβγαινε από μια μακριά πολιτική απομόνωση από τις μάζες ήταν πολιτικά, θεωρητικά και οργανωτικά ανώριμη.

3. Η στροφή από το υπερσυσσωρευμένο βιομηχανικό κεφάλαιο στο χρηματιστικό κεφάλαιο και στην χρηματιστική παγκοσμιοποίηση, από τα τέλη της δεκαετίας του '70- αρχές της δεκαετίας του '80, έδωσε μια προσωρινή διέξοδο στο λιμνάζον κεφάλαιο και την κοινωνικο-οικονομική βάση για τη νεοφιλελεύθερη επίθεση στην οργανωμένη δύναμη του εργατικού κινήματος.

Από τα τρία αυτά φράγματα, τα δύο έχουν διαρραγεί:



1. Μετά το κεϋνσιανό πλαίσιο των Συμφωνιών του Μπρέττον Γουντς, κι ο δεύτερος πυλώνας της μεταπολεμικής σταθεροποίησης και διεθνούς τάξης πραγμάτων, το γεωπολιτικό πλαίσιο της Γιάλτας, κατέρρευσε οριστικά μαζί με τα σταλινικά καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης, την ενδόρρηξη της Σοβιετικής Ένωσης και την στροφή της Κίνας στον καπιταλιστικό δρόμο. Τα περισσότερα σταλινικά κόμματα στην Ευρώπη και διεθνώς είτε μετατράπηκαν σε περιχαρακωμένες σχέτες είτε ανακυκλώθηκαν σε διαλυόμενα νεοσοσιαλδημοκρατικά κόμματα. Η σοσιαλδημοκρατία, από την μεριά της, με πολιτική δύσκολα διακρινόμενη από εκείνη της νεοφιλελεύθερης Δεξιάς, έχασε επίσης την μαζική της βάση. Όπως προέβλεψε ο Τρότσκι, η Ιστορία αποδείχτηκε πιο δυνατή από τους γραφειοκρατικούς μηχανισμούς.

2. Μετά από μια σειρά διεθνών χρηματιστηριακών σοκ και καταρρεύσεων (1987, 1997, 2007-2008), η χρηματιστική καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση βυθίζεται τώρα στην χειρότερη κρίση του συστήματος από το κραχ του 1929. Αυτή διαδικασία, συνδυασμένη με την αποτυχία της ιμπεριαλιστικής προσπάθειας να βρει διέξοδο με στρατιωτικά μέσα και πολέμους, αποσταθεροποιεί κοινωνικά και πολιτικά την διεθνή κατάσταση, ωθώντας τις μάζες στην πάλη τόσο στην περιφέρεια(Λατινική Αμερική, Μέση Ανατολή) όσο και στα κέντρα(ιδιαίτερα την Ευρώπη).

Ένα από τα πρώτα μαθήματα του 1968 είναι ακριβώς ότι οι παγκόσμιες τάσεις στην εποχή μας της ολοένα αυξανόμενης διεθνούς αλληλεξάρτησης καθορίζει, σε τελευταία ανάλυση δηλαδή διαλεκτικά, μέσα από αντιφάσεις και διαμεσολαβήσεις, τις ποιοτικές και ποσοτικές αλλαγές στην πολιτική κατάσταση και την ταξική πάλη σε κάθε χώρα.

Προπαντός οι μεταβάσεις από μια φάση καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης σε μια άλλη, μέσα από μια περίοδο κατάρρευσης του προηγούμενου τρόπου διαμεσολάβησης των καπιταλιστικών αντιφάσεων (όπως π.χ. ήταν η μετάβαση από τα «Τριάντα Ένδοξα Έτη» του διακανονισμού του Μπρέττον Γουντς στην κατάρρευσή του), παράγει μια γενικευμένη αποσταθεροποίηση , ωθώντας προς την δημιουργία προεπαναστατικών κι επαναστατικών καταστάσεων.

Βεβαίως, αυτές οι αντικειμενικές διαδικασίες δεν οδηγούν από μόνες τους σε κάποια αυτόματα λύση του ιστορικού προβλήματος που τίθεται μπροστά στην ανθρωπότητα στην εποχή μας- την μετάβαση από τον παρακμάζοντα καπιταλισμό σε μια παγκόσμια αταξική κοινωνία, τον κομμουνισμό. Αυτό το μέγιστο άλμα στην ιστορία απαιτεί και την ύψιστη θεωρητική συνείδηση της εποχής που θα συγχωνεύεται με τις μαχόμενες μάζες μέσα από την επαναστατική οργάνωση, το πρόγραμμα, την στρατηγική και την τακτική.



«Η εποχή της κοινωνικής επανάστασης στην Ευρώπη», γράφει ο Τρότσκι στα Μαθήματα του Οκτώβρη, «θα είναι μια εποχή όχι μόνο πεισματικής κι αδυσώπητης πάλης αλλά, επίσης, και σχεδιασμένων και υπολογισμένων μαχών-πολύ πιο σχεδιασμένων από ό,τι ήταν σε μας το 1917 » .

Μια επαναστατική κομματική ηγεσία πρωτοπόρων μαχητών που παρεμβαίνει και μαθαίνει από την ζωντανή εμπειρία στη μαζική πάλη μπορεί και πρέπει να εκπαιδεύει όχι επαναλαμβάνοντας μηχανικά αλλά αφομοιώνοντας διαλεκτικά τα μαθήματα προηγούμενων εμπειριών πάνω στους νόμους και τις μεθόδους της προλεταριακής επανάστασης.

Η εξαγωγή μαθημάτων από την ίδια την Οκτωβριανή Επανάσταση ήταν πολύ μερική. Η σταλινική γραφειοκρατία διαστρέβλωσε κι έθαψε κάθε προσπάθεια να βγουν τα αναγκαία μαθήματα ενώ στο αντισταλινικό στρατόπεδο της επαναστατικής αριστεράς, μαζί και σε ένα μεγάλο τμήμα του τροτσκιστικού κινήματος, ιδιαίτερα μετά την δολοφονία του Τρότσκι, όταν τα μαθήματα αυτά δεν απορρίπτονταν ανοιχτά σαν «παρωχημένα» και «ρωσοκεντρικά», μετατρέπονταν σε ανιστορικές, νεκρές φόρμουλες πολιτικής αυτοδικαίωσης μιας σεχταριστικής ύπαρξης.

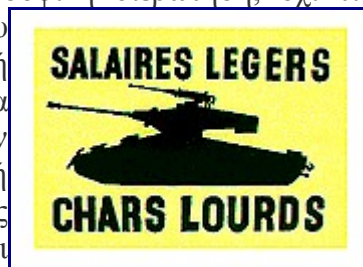
Η επαναστατική περίοδος του Μάη του '68, όταν δεν εγκαταλείπονταν στη λήθη, θάβονταν κάτω από τέτοιες νεκρές φόρμουλες. Ως χειραφετητική εμπειρία ενσωματώνει μια άλυτη

ακόμα αντίφαση: από την μία μεριά, απελευθέρωσε μια ορμητική ροή θεωρητικών ερωτημάτων για την κομμουνιστική χειραφέτηση και την επαναστατική αναδιοργάνωση της μοντέρνας κοινωνίας στις πιο ανεπτυγμένες υλικές-ιστορικές συνθήκες, από την άλλη μεριά, ποτέ δεν έγινε αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας, όπως σωστά επεσήμανε ο Michel Foucault, αλλά απλώς ενεγράφη σε ένα ήδη δεδομένο κι απολιθωμένο «μαρξιστικό» λεξιλόγιο.

Η Γαλλία ήταν ο τόπος όπου αυτή η θεωρητική διερώτηση έφτασε στο υψηλότερο της σημείο. «Για ένα ολόκληρο μήνα, η Γαλλία σκεφτόταν», δεν δρούσε μόνο, όπως σημείωνε κείνο το καιρό ο Sylvain Zegel. Οι ασταμάτητες συζητήσεις στα κατειλημμένα εργοστάσια και στις σχολές, σε κάθε χώρο πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας υπό κατάληψη από τις κινητοποιημένες μάζες, έθεταν κάτω από συλλογική εξέταση και αμφισβήτηση όλες τις κατεστημένες πρακτικές και αντιλήψεις και σχεδιάζονταν εναλλακτικοί δρόμοι, αλληλένδετοι με την προοπτική μιας καθολικής ανθρώπινης χειραφέτησης.

Γύρω από το Συμβάν του Μάη σχηματίστηκε ένας αστερισμός Γάλλων στοχαστών στις δεκαετίες του '60 και του '70 που αργότερα, στα χρόνια της αντίδρασης, διαστρεβλώθηκαν κι ονομάστηκαν παραπλανητικά και συλλήβδην «δομιστές», «μεταδομιστές» ή, ακόμα χειρότερα, «μεταμοντέρνοι»- ο Φουκώ, ο Derrida, ο Deleuze, ο Guattari, ο Μπαντιού...

Η ετερογενής προβληματική τους εμπεριέχει την φιλοσοφική διερώτηση, όχι τις απαντήσεις, μιας θυελλώδους περιόδου επαναστατικής ανόδου που απείλησε τον όψιμο ανεπτυγμένο καπιταλισμό στην όψιμη παρακμή του. Μια επανεξέταση των μαθημάτων του 1968 δεν μπορεί να περιοριστεί στο προφανές, την επανεμφάνιση των μεθόδων επαναστατικής πάλης που ήταν γνωστές από το 1905- τη Γενική απεργία, τις καταλήψεις, τις απεργιακές επιτροπές και τις επιτροπές κατάληψης, τις σοβιετικού τύπου μορφές αυτοοργάνωσης κλπ. Είναι απαραίτητο να ιδωθούν κι όλα αυτά, ιδιαίτερα καθώς σήμερα ο φετιχισμός των αστικών δημοκρατικών κοινοβουλευτικών θεσμών σαγηνεύει ακόμα και την λεγόμενη άκρα αριστερά, ακόμα και τους «βετεράνους» του '68 στη Γαλλία. Είναι, όμως, ζωτικής σημασίας, να υπάρξει και μια εκ νέου κριτική μελέτη όλης αυτής της πλούσιας, ποικιλόμορφης, αντιφατικής θεωρητικής προβληματικής που οι Αγγλοσάξονες εντελώς σχηματικά ονόμασαν French Theory. Από μια άποψη, χρειάζεται να διασωθεί από τους σφετεριστές, τον λόγο των Νικητών και την απολογητική των μεταμοντέρνων.



Ο Μάης του '68, ακριβώς επειδή ξέσπασε μετά από μια μακριά περίοδο καπιταλιστικής επέκτασης που έθρεψε κάθε είδους αυταπάτη για ένα «απαλλαγμένο από την κρίση» καπιταλισμό ή «νεοκαπιταλισμό» κλπ. έθεσε στο κέντρο το ζήτημα της ασυνέχειας στην Ιστορία, την κατηγορία του Συμβάντος (événement), μια κατηγορία που έρχεται σε ρήξη με τις κατεστημένες παραδόσεις της λατρείας του βαθμιαίου και της γραμμικής ιστορικής αντίληψης των σταδίων του φιλελευθερισμού, του ρεφορμισμού και του σταλινισμού. Αυτή η ρήξη είναι εσωτερικά αλληλένδετη με το ζήτημα της εξουσίας και του Κράτους.

«Το προλεταριάτο αναπτύσσει την γνώση», έγραφε ο Φουκώ, «όπου τίθεται το ζήτημα της πάλης για εξουσία, όπου τίθενται σε διερώτηση οι τρόποι για το πώς θα μπορούσε να προκληθεί ένα συμβάν ή πώς θα ανταποκριθούμε σ' αυτό ή πώς θα το αποφύγουμε κλπ. Μια γνώση που δεν μπορεί καθόλου να αφομοιωθεί με την άλλη γνώση γιατί επικεντρώνεται στην εξουσία και το συμβάν».

Η συζήτηση πάνω στις εξουσιαστικές σχέσεις στη καθημερινή ζωή το 1968 δεν ήταν μια ρεφορμιστική φαντασίωση του τύπου «να αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να πάρουμε την εξουσία» που αφήνει άθικτα τα άγια των αγίων της αστικής εξουσίας, το κράτος της, όπως έγινε αργότερα, στα χρόνια της αντίδρασης αλλά ακόμα και τώρα με το νέο κύμα ριζοσπαστικοποίησης μετά το κίνημα των Ζαπατίστας και το κίνημα κατά της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Το 1968, επανεισήγαγε, σε ένα ανώτερο επίπεδο, την συζήτηση που είχε αρχίσει και διακόπηκε απότομα στη πρώτη επαναστατική περίοδο στη Σοβιετική Ρωσία, πάνω στην αναγκαιότητα μιας Πολιτιστικής Επανάστασης, σε συνθήκες εργατικής εξουσίας και ενός «κράτους που σβήνει», για να «σβήσουν» μαζί του κι όλα τα δίκτυα εξουσιαστικών σχέσεων μέσα στο κοινωνικό σώμα και

νικηθούν όλες οι τάσεις γραφειοκρατικοποίησης.

Μια ανανέωση της θεωρητικής συζήτησης πάνω στο Συμβάν και την Εξουσία είναι ζωτικής σημασίας για τον θεωρητικό επανεξοπλισμό της επαναστατικής πρωτοπορίας σήμερα που πολιορκείται από δεκαετίες συστηματικής κατεδάφισης των επαναστατικών προσδοκιών και από μια ιδιότυπη πολιτική θεολογία που κηρύσσει την συνέχεια ενός αιώνιου φιλελεύθερου καπιταλιστικού κόσμου.....

1 “Tout est possible! (Από το 1905 στο 1968)”, @π, 4 Μαΐου 2009
Από το Πόντος και Αριστερά

Alain Badiou

Τίνος πραγματικού το θέαμα είναι αυτή η κρίση;*

Η πλανητική οικονομική κρίση, όπως μας την παρουσιάζουν, μοιάζει με μια απ' εκείνες τις κακές ταινίες, τις οποίες τις σκαρφίζεται η βιομηχανία των προσυσκευασμένων επιτυχιών του μεγάλου θεάματος, που σήμερα ονομάζεται "κινηματογράφος." Τίποτε δεν λείπει: το θέαμα μιας σταδιακής καταστροφής, το σασπένς των μεγάλων κόλπων, ο εξωτισμός του πανομοιότυπου – το χρηματιστήριο της Τζακάρτα ζυγίζεται με τα ίδια μέτρα και σταθμά του θεάματος όπως και της Νέας Υόρκης, η διαγώνια γραμμή από τη Μόσχα στο Σάο Πάουλο, παντού η ίδια φωτιά που καιει τις ίδιες τράπεζες – οι τρομακτικές νέες εξελίξεις: αλίμονο, ακόμη και τα πιο μελετημένα "σχέδια" δεν μπορούν να αποτρέψουν τη Μαύρη Παρασκευή, όταν όλα καταρρέουν ή όλα θα καταρρεύσουν.. Αλλά η ελπίδα πεθαίνει τελευταία: μπροστά στη σκηνή, βλέπουμε βλοσυρούς και σκεπτικούς, όπως στα κινηματογραφικά έργα της καταστροφής, τα μέλη της μικρής παρέας των ισχυρών, τους πυροσβέστες της νομισματικής πυρκαγιάς – Σαρκοζύ, Πώλσον, Μέρκελ, Μπράουν, Τρισέ κ.λπ. – να ρίχνουν μέσα στην κεντρική Τρύπα χιλιάδες δισεκατομμύριων. Θα αναρωτηθούμε αργότερα (στα προσεχή επεισόδια του σήριαλ) από πού προέρχονται όλα αυτά τα δισεκατομμύρια, γιατί απέναντι και στην παραμικρή απαίτηση των φτωχών, για χρόνια ως τώρα, όλοι αυτοί απαντούσαν γυρνώντας τις τσέπες τους μέσα-έξω, για να πουν ότι δεν είχαν ούτε μια τσακιστή. Προς το παρόν, δεν έχει σημασία. "Να σώσουμε τις τράπεζες!" Αυτή η ευγενική, η ουμανιστική και δημοκρατική κραυγή αναβλύζει από το στόμα κάθε δημοσιογράφου και κάθε πολιτικού. Να τις σώσουμε μ' οποιοδήποτε τίμημα! Και πρέπει να το τονίσουμε, αφού το τίμημα δεν είναι μηδαμινό.

Οφείλω να ομολογήσω: κι εγώ ο ίδιος, μπροστά στα ποσά που κυκλοφορούν, τα οποία, όπως σχεδόν όλος ο κόσμος, δεν μπορώ να καταλάβω τι σημαίνουν (τι ακριβώς είναι χίλια τετρακόσια δισεκατομμύρια ευρώ;), έχω κι εγώ εμπιστοσύνη σ' αυτούς. Την εναποθέτω ολόκληρη στα χέρια των πυροσβεστών. Όλοι ενωμένοι, το γνωρίζω, το αισθάνομαι, θα πετύχουν. Οι τράπεζες θα αναπτυχθούν περισσότερο από πριν, ενώ κάποιες από τις μικρότερες ή μεσαίου μεγέθους, που ως τώρα είχαν κατορθώσει να επιβιώνουν μόνο χάρη στην φιλευσπλαχνία του κράτους, θα δοθούν στις μεγαλύτερες για ένα κομμάτι ψωμί. Κατάρρευση του καπιταλισμού; Θα πρέπει να αστεϊεύστε. Ποιος, τέλος πάντων, την θέλει; Ποιος γνωρίζει ακόμη και τι σημαίνει ή τι θα μπορούσε να εννοηθεί μ' αυτό; Ας σώσουμε τις τράπεζες, σας λεω, κι όλα τα άλλα θα ακολουθήσουν. Λαμβάνοντας υπόψη την τρέχουσα κατάσταση του κόσμου και τις πολιτικές που ασκούνται σ' αυτόν, είναι αναπόφευκτο, για τους πρωταγωνιστές του έργου, δηλαδή, τους πλούσιους, τους υπηρέτες τους, τα παράσιτά τους, γι' αυτούς που τους λιγουρεύονται και γι' αυτούς που τους λιβανίζουν, να υπάρξει στο τέλος ένα χέπυ εντ, ίσως λίγο μελαγχολικό.

Καλύτερα όμως, ας στρέψουμε την προσοχή μας προς τη μεριά των θεατών αυτού του σόου, στο ζαλισμένο πλήθος που, ανήσυχο χωρίς να ξέρει γιατί, κατανοώντας μόνο λίγα πράγματα κι εντελώς αποσυνδεδεμένο από οποιαδήποτε ενεργή ενασχόληση με την περίσταση, ακούει, σαν να ήταν μια βοή από μακριά, την αναγγελία του θάνατου των τραπεζών, που βρέθηκαν τώρα στριμωγμένες, προσπαθεί να εικάσει τι συμβαίνει παρακολουθώντας τις συναντήσεις τα σαββατοκύριακα, πραγματικά εξαντλητικές, της ένδοξης μικρής παρέας των κυβερνώντων μας, βλέπει να περνούν μπροστά του αστρονομικά κι ακατάληπτα χρηματικά ποσά κι αυτόματα τα συγκρίνει με τους δικούς του πόρους, ή μάλλον, για ένα πολύ σημαντικό τμήμα της ανθρωπότητας, με την παντελή και σκέτη ανυπαρξία τέτοιων πόρων γι' αυτούς, ένα πράγμα που αποτελεί ταυτόχρονα την πικρή και την ενθαρρυντική βάση της ζωής τους. Να λοιπόν πού βρίσκεται το πραγματικό κι ο μόνος τρόπος να μπορέσουμε να έχουμε πρόσβαση σ' αυτό θα ήταν αν γυρίζαμε την πλάτη μας στην οθόνη του θεάματος, για να βλέπαμε την αόρατη μάζα εκείνων, για τους οποίους, ακριβώς πριν ριχθούν μέσα στο χειρότερο σε σχέση μ' αυτά που ζουν, το έργο αυτό της καταστροφής, συμπεριλαμβανομένου και του μελιστάλαχτου τέλους της (το Σαρκοζύ να αγκαλιάζει την Μέρκελ κι όλο τον κόσμο να κλαίει από χαρά), ποτέ δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένα θέατρο σκιών.

Συχνά μιλούν αυτές τις τελευταίες βδομάδες για την "πραγματική οικονομία" (την παραγωγή

* Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα, <http://thrymmata.blogspot.com/2008/10/alain-badiou.html>

Εκτεταμένα αποσπάσματα αυτού του άρθρου είχαν δημοσιευθεί στην εφημερίδα *Le Monde* στις 17/10/08.

και την κυκλοφορία των αγαθών) και την οικονομία – πώς να την πούμε; τη μη πραγματική; – από την οποίαν πηγάζουν όλα τα δεινά, δεδομένου ότι οι παράγοντες της δεύτερης αυτής οικονομίας είχαν γίνει οι “ανεύθυνοι,” οι “παράλογοι,” οι “άρπαγες,” που άλεθαν πρώτα με απληστία, μετά με πανικό, την ανούσια πια μάζα των μετοχών, των ασφάλιστρων και των χρημάτων. Μια τέτοια διάκριση είναι γελοία και γενικώς θα μπορούσε εύκολα να ανασκευαστεί, όταν, μέσω μιας αντίθετης μεταφοράς, παρουσιαζόταν η χρηματοπιστωτική κυκλοφορία και κερδοσκοπία σαν το “κυκλοφοριακό σύστημα” της οικονομίας. Μήπως, έτσι, αφαιρείται η καρδιά και το αίμα από τη ζωντανή πραγματικότητα του σώματος; Είναι δυνατόν μια οικονομική καρδιακή προσβολή να μην έχει σχέση με την κατάσταση της υγείας ολόκληρης της οικονομίας; Ως γνωστό, ο χρηματοοικονομικός καπιταλισμός, γενικώς, αποτελεί – από τις απαρχές του, που σημαίνει, κατά τους τελευταίους πέντε αιώνες – μια από τις κεντρικές συνιστώσες του καπιταλισμού. Όσον αφορά τους ιδιοκτήτες και τους ιθύνοντες του συστήματος αυτού, αυτοί δεν είναι “υπεύθυνοι” παρά μόνο για τα κέρδη, ο “ορθολογισμός” τους μετρίεται μόνο με τα οφέλη που αποκομίζουν και δεν είναι μόνο άρπαγες, αλλά, επιπλέον, οφείλουν να είναι τέτοιοι.

Επομένως, δεν υπάρχει τίποτε το πιο “πραγματικό” στο αμπάρι της καπιταλιστικής παραγωγής από ό,τι στο εμπορικό κατάστρωμά του ή στα κερδοσκοπικά διαμερίσματά του. Τα δυο τελευταία, οπωσδήποτε, διαφθείρουν το πρώτο: στη συντριπτική τους πλειοψηφία, τα αντικείμενα που παράγονται από τον τύπο αυτό των μηχανισμών – που αποσκοπούν μόνο στο κέρδος και την παραγόμενη κερδοσκοπία, η οποία αποτελεί το γρηγορότερο και σημαντικότερο μέρος ενός τέτοιου κέρδους – είναι αντικείμενα άσχημα, άχαρα, ακατάλληλα, άχρηστα, για τα οποία χρειάζεται να δαπανηθούν δισεκατομμύρια ώστε να πεισθούν οι άνθρωποι για το αντίθετο. Κάτι που προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι αυτοί πρέπει να μεταμορφωθούν σε ιδιότροπα παιδιά, σε αιώνιους έφηβους, των οποίων η ύπαρξη συνίσταται μόνο στην ανταλλαγή παιχνιδιών.

Η επιστροφή στο πραγματικό δεν μπορεί να είναι η κίνηση, που οδηγεί από την κακιά και “παράλογη” κερδοσκοπία στην υγιή παραγωγή. Πρέπει να είναι η επιστροφή στην άμεση και στοχαστική ζωή όλων των ανθρώπων που κατοικούν στον κόσμο. Απ’ αυτήν την οπτική, μπορεί κανείς να ατενίσει θαρραλέα τον καπιταλισμό, να δει το κινηματογραφικό έργο της καταστροφής που επιβάλλεται αυτόν τον καιρό σ’ όλους μας να δούμε. Το πραγματικό δεν είναι η ταινία, αλλά η αίθουσα όπου παίζεται.

Τι βλέπουμε λοιπόν, αν στρέψουμε ή αναποδογυρίσουμε τα πράγματα; Τι βλέπουμε, αν καταφέρουμε να αποσυνδεθούμε από το ατονικό άγχος του κενού, με το οποίο τα αφεντικά μας προσβλέπουν να μας κάνουν να τους εκλιπαρήσουμε για να σώσουν τις τράπεζες; Βλέπουμε, κι αυτό σημαίνει να βλέπουμε, τα απλά πράγματα που γνωρίζαμε από πολύ καιρό πιο πριν: ο καπιταλισμός δεν είναι παρά ένα πλιάτσικο, κάτι παράλογο στην υπόστασή του και καταστρεπτικό στην εξέλιξή του. Το τίμημα για κάποιες σύντομες δεκαετίες ευημερίας, που πάντοτε όμως χαρακτηρίζονταν κι από τις απάνθρωπες ανισότητες, ήταν οι περίοδοι των κρίσεων, κατά τις οποίες εξαφανίζονταν ορισμένα αστρονομικά ποσά αξίας, γινόντουσαν κάποιες αιματηρές εκστρατείες καταστολής μέσα σ’ όλες τις ζώνες, που ο καπιταλισμός έκρινε ότι είχαν στρατηγική σημασία ή ήσαν απειλητικές γι’ αυτόν, και διεξάγονταν κάποιοι παγκόσμιοι πόλεμοι που αποκαταστούσαν την υγεία του καπιταλισμού. Εδώ βρίσκεται η διδακτική δύναμη της αντεστραμμένης ματιάς προς την ταινία-κρίση. Δηλαδή, ποια; Απέναντι στις ζωές των ανθρώπων που βλέπουν την ταινία αυτή, τολμούμε ακόμη να εκθειάζουμε ένα σύστημα, που εναποθέτει την οργάνωση της συλλογικής ζωής πάνω στις χαμερπέστερες παρορμήσεις, στην απληστία, στην αντιπαλότητα, στον ασυναίσθητο εγωισμό; Μας λένε να τραγουδάμε τον ύμνο μιας “δημοκρατίας,” της οποίας οι ηγέτες, εντελώς ατιμωρητί, παριστάνουν τους υπηρέτες του ιδιωτικού χρηματοοικονομικού σφετερισμού, που θα ξάφνιαζε ακόμη και τον ίδιο τον Μαρξ, ο οποίος ήδη, πριν εκατό εξήντα χρόνια, είχε χαρακτηρίσει τις κυβερνήσεις σαν τα “θεμέλια της δύναμης του Κεφάλαιου”; Λένε στον κοινό πολίτη να “κατανοήσει” ότι είναι εντελώς αδύνατο να κλείσει η τρύπα της κοινωνικής ασφάλισης, αλλά πρέπει να κλείσει, ανυπολόγιστα, η τρύπα των δισεκατομμυρίων των τραπεζών; Πρέπει, στα σοβαρά, να αποδεχθούμε ότι κανείς πλέον δεν μπορεί να φαντασθεί την εθνικοποίηση μιας επιχείρησης, που βρίσκεται σε δεινή κατάσταση λόγω του ανταγωνισμού, μιας επιχείρησης, στην οποίαν εργάζονται χιλιάδες εργάτες, αλλά ότι είναι προφανές πώς αυτό πρέπει να γίνει για μια

τράπεζα, που ξέμεινε λόγω κερδοσκοπίας;

Σ' αυτήν την υπόθεση, το πραγματικό είναι εξ αρχής ένα από τα δεδομένα της κρίσης. Γιατί από πού προέρχεται όλη αυτή η οικονομική φαντασμαγορία; Απλούστατα από το γεγονός ότι, αφήνοντας να λάμψουν μπροστά τους κάποιες σαγηνευτικές δυνατότητες πιστωτικού δανεισμού, γινόντουσαν αναγκαστικές πωλήσεις πολυτελών κατοικιών σ' ανθρώπους που δεν είχαν κανένα μέσο να τις αγοράσουν. Στη συνέχεια, τα χρεωστικά των ανθρώπων αυτών ξαναπουλιόντουσαν αναμεμιγμένα, όπως γίνεται με τα καλά ναρκωτικά, μαζί με διάφορα χρεόγραφα, των οποίων η σύνθεση γινόταν τόσο πολύπλοκη όσο κι αδιαφανής μέσα από το έργο ολόκληρων ταγμάτων μαθηματικών. Κι όλα αυτά τότε κυκλοφορούσαν, από εξαγορά σ' εξαγορά, αποτιμώμενα όλο και ψηλότερα στις πιο απομακρυσμένες τράπεζες. Όμως, η υλική εγγύηση μιας τέτοιας κυκλοφορίας βρισκόταν στα σπίτια, που είχαν πωληθεί. Αλλά αρκούσε η κτηματομεσιτική αγορά να καταρρεύσει, γιατί, καθώς οι εγγυήσεις αυτές υποτιμούνταν όλο και πιο πολύ κι οι πιστωτές ζητούσαν όλο και περισσότερα, ενώ οι αγοραστές μπορούσαν να ξεπληρώσουν τις οφειλές τους όλο και λιγότερο. Κι όταν στο τέλος δεν μπορούσαν πια να συνεχίσουν, το ναρκωτικό, που είχε εισχωρήσει μέσα στα χρεωστικά, έφθανε να τα δηλητηριάσει: δεν άξιζαν πλέον τίποτε. Φαινομενική ισοπαλία: οι θεατές χάνουν το στοίχημά τους κι οι αγοραστές χάνουν τα σπίτια τους, από τα οποία διώχνονται ευγενικά. Αλλά όμως, το πραγματικό αυτής της ισοπαλίας βρίσκεται, ως συνήθως, στην πλευρά του συλλογικού, της καθημερινής ζωής: στο τέλος, όλα ξεκινούν από το ότι υπάρχουν χιλιάδες εκατομμυρίων ανθρώπων, των οποίων οι μισθοί, ή η ανυπαρξία μισθών, τους κάνει να μην έχουν απολύτως καμία δυνατότητα στέγασης. Η πραγματική ουσία της οικονομικής κρίσης είναι η κρίση της στέγασης. Κι αυτοί που δεν έχουν τη δυνατότητα να αποκτήσουν τη δική τους στέγη δεν είναι βέβαια οι τραπεζίτες. Πρέπει πάντοτε να ξαναγυρνάμε στις συνθήκες της καθημερινής ύπαρξης..

Το μόνο πράγμα που μπορούμε να ελπίζουμε σ' αυτήν την υπόθεση είναι να ξαναβρούμε το πραγματικό, στο μέτρο του δυνατού, μέσα στο ρου της κρίσης. Στα μαθήματα, που παίρνουν οι άνθρωποι, κι όχι οι τραπεζίτες, οι κυβερνήσεις, που τους υπηρετούν, κι οι δημοσιογράφοι, που υπηρετούν τις κυβερνήσεις, μέσα σ' όλο αυτό το ζοφερό σκηνικό.

Βλέπω λοιπόν δυο επίπεδα να αρθρώνονται μέσα σ' αυτήν την επιστροφή του πραγματικού.

Το πρώτο είναι σαφώς πολιτικό. Επειδή, όπως μας δείχνει ο κινηματογράφος, η “δημοκρατική” πολιτική δεν είναι παρά η διαθεσιμότητα εξυπηρέτησης των τραπεζών και το αληθινό της όνομα είναι: καπιταλιστικο-κοινοβουλευτισμός, πρέπει, όπως έχουν αρχίσει να δείχνουν πολλαπλές εμπειρίες τα τελευταία είκοσι χρόνια, να οργανωθεί μια πολιτική που να έχει μια πλήρως διαφορετική φύση. Μια τέτοια πολιτική είναι κι αναμφίβολα για πολύ καιρό ακόμη θα πρέπει να βρίσκεται σε μεγάλη απόσταση από την εξουσία του κράτους, για την οποία δεν χρειάζεται να νοιαστεί καθόλου. Ξεκινά από τη βάση του πραγματικού, μέσω μιας έμπρακτης συσπείρωσης μεταξύ των ανθρώπων εκείνων, που είναι οι πιο άμεσα διατιθέμενοι να την ανακαλύψουν: των νεο-αφιχθέντων προλετάρων από την Αφρική ή απ' αλλού και των διανοούμενων που είναι κληρονόμοι των πολιτικών αγώνων των τελευταίων δεκαετιών. Η συσπείρωση αυτή θα διευρύνεται στη βάση του τι μπορεί να κάνει, βήμα προς βήμα. Δεν θα διατηρεί κανένα είδος οργανικής σχέσης με κανένα από τα υπάρχοντα κόμματα, καθώς και με το εκλογικό και το θεσμικό σύστημα που τα συντηρεί. Θα εφεύρει τη νέα πειθαρχία γι' αυτούς που δεν έχουν τίποτε, τις πολιτικές ικανότητές τους, τη νέα ιδέα για το πώς θα είναι η νίκη τους.

Το δεύτερο επίπεδο είναι ιδεολογικό. Πρέπει να ανατρέψουμε την παλιά ετυμηγορία, σύμφωνα με την οποία βρισκόμαστε στο “τέλος των ιδεολογιών.” Σήμερα μπορούμε να δούμε εντελώς ξεκάθαρα ότι αυτό το δήθεν τέλος δεν στηρίζεται σε καμιά άλλη πραγματικότητα παρά στο σλόγκαν “να σώσουμε τις τράπεζες.” Τίποτε δεν είναι πιο σημαντικό από το να ξαναβρούμε το πάθος των ιδεών και να αντιπαρατεθούμε στον κόσμο, έτσι όπως είναι, έχοντας σαν γενική προϋπόθεση την προεξοφλούμενη βεβαιότητα μιας άλλης διαφορετικής πορείας των πραγμάτων. Στο ολέθριο θέαμα του καπιταλισμού, αντιπαρατάσσουμε το πραγματικό των ανθρώπων, της ύπαρξής τους μέσα στην ίδια τη ροή των ιδεών. Το μοτίβο της χειραφέτησης της ανθρωπότητας δεν έχει χάσει τίποτε από το δυναμικό του. Η λέξη “κομμουνισμός,” με την οποία για πολύ καιρό ονοματιζόταν το δυναμικό αυτό, έχει βέβαια ξεφτισθεί κι ατιμασθεί. Αλλά σήμερα, η εξαφάνιση

της λέξης αυτής δεν εξυπηρετεί κανέναν άλλο παρά τους υποστηρικτές της τάξης κι ασφάλειας, τους ζαλισμένους από τον πυρετό πρωταγωνιστές του έργου της καταστροφής. Όμως, είμαστε αποφασισμένοι να αναζωογονήσουμε τον κομμουνισμό, στις συνθήκες της νέας διαύγειας που έχει αποκτήσει. Μιας διαύγειας που συνεχίζει να αποτελεί την παλιά του αρετή, όταν ο Μαρξ έλεγε για τον κομμουνισμό ότι “ξέκοβε με τον πιο ριζοσπαστικό τρόπο από τις παραδοσιακές ιδέες” κι ότι θα έφερνε μια τέτοια “συναδελφосύνη, στην οποία η ελεύθερη ανάπτυξη του οποιουδήποτε είναι η συνθήκη για την ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός.”

Ολική ρήξη με τον καπιταλιστικο-κοινοβουλευτισμό, πολιτική που επινοείται πάνω στη βάση του πραγματικού των ανθρώπων, κυριαρχία των ιδεών: όλα βρίσκονται εδώ, όλα όσα χρειαζόμαστε για να ελευθερωθούμε από το έργο της κρίσης κι όλα όσα μπορούν να συμβάλουν στην ίδια την ηθική ανύψωσή μας.

Alain Badiou

Ο κομμουνισμός είναι μια νέα ιδέα στην Ευρώπη *

Kangourou. *Γίνεται όλο και πιο φανερό ότι είναι πάντοτε οι πολίτες αυτοί που χάνουν, όπως έδειξε διάπλατα η κρίση. Γιατί η κοινωνία δίνει την εντύπωση ότι είναι αδύναμη, ανίκανη να αντιδράσει και, γι' αυτό, χρειάζεται ένα νέο μοντέλο;*

Alain Badiou. Η πραγματική δυσκολία είναι ότι η αντίσταση κι η αντίδραση μέσα στο υπάρχον πολιτικό και θεσμικό πλαίσιο είναι κάτι το πολύ δύσκολο. Θα χρειαζόμασταν να ανακαλύψουμε αφενός με ποια μέσα πρέπει να αντιδράσουμε κι αφετέρου ποιο περιεχόμενο πρέπει να έχει μια τέτοια αντίδραση. Κάτι τέτοιο θα πάρει χρόνο, αλλά παραμένω πεπεισμένος ότι είναι δυνατό να συμβεί.

Sensob9. *Νομίζετε, όπως χθες βράδυ ισχυρίσθηκε ο Jean-Luc Mélenchon στην εκπομπή του Serge Moati, ότι αυτούς τους τελευταίους μήνες είναι “σάπια” η ατμόσφαιρα στο επίπεδο των δημόσιων ελευθεριών, κάτω από τις ενέργειες της κυβέρνησης και του Προέδρου;*

Αναμφίβολα. Ένα κύριο τμήμα των πολιτικών του Σαρκοζύ παράγουν μια υποβάθμιση των δημόσιων ελευθεριών. Υπάρχει ένας πολλαπλασιασμός των ελέγχων, μια χειροτέρευση των δεινών, όπως και ανοικτές επιθέσεις εναντίον των θεσμών που επιφορτίζονται την υπεράσπιση των ελευθεριών αυτών. Δεν υπάρχει πια καμιά αμφιβολία ότι η έννοια με την οποία καταλαβαίνει ο Σαρκοζύ ότι πρέπει να κάνει τη διακυβέρνηση του κράτους είναι κυρίως μια αυταρχική και καταπιεστική έννοια.

Hugues. *Το Σοσιαλιστικό Κόμμα κάλεσε για μια “κοινωνική και πολιτική” κινητοποίηση την Πέμπτη. Έχει επιτέλους έρθει η ώρα των κινητοποιήσεων εναντίον των πολιτικών του Σαρκοζύ;*

Δεν πιστεύω ότι το Σοσιαλιστικό Κόμμα έχει επιδείξει, την τελευταία περίοδο, καμιά ιδιαίτερη κλίση να γίνει η κινητήρια δύναμη των κινητοποιήσεων. Μάλλον φαίνεται να ακολουθεί τις πρωτοβουλίες που αναλαμβάνονται από άλλους προς αυτήν την κατεύθυνση. Η κινητοποίηση αυτή λοιπόν αναμενόταν για πολύ καιρό. Το κύριο ερώτημα είναι αν τελικά θα αποτελέσει μια ευκαιρία για ενοποίηση και ενίσχυση του δυναμικού της.

Equalbeings.net. *Κατά τη διάρκεια του πρώτου τρίτου της πενταετίας του, υπήρχαν κάποια πράγματα που δεν τα περιμένατε στις πολιτικές που εφάρμοσε ο Σαρκοζύ μαζί με τους υπουργούς του και τους καπιταλιστικο-κοινοβουλευτικούς συνεργούς τους; Εκπλαγήκατε από κάτι ή, αντίθετα, ήσαν όλα στο ύψος των “προσδοκιών” σας;*

Ένα μέρος των κατασταλτικών ενεργειών του Σαρκοζύ ήταν πέρα από αυτά που μπορούσα να φαντασθώ. Ειδικότερα αναφέρομαι στους διοικητικούς ελέγχους που αφορούν τους ψυχασθενείς και τις επαναλαμβανόμενες προσπάθειες, με μια χωρίς όρια σκληρότητα, για την καταστολή των ανηλίκων. Από μια άλλη πλευρά, μπορεί κανείς να μείνει έκπληκτος με τις συστηματικές παρεμβάσεις του κράτους να στηρίζει τις τράπεζες, τη στιγμή που το φιλελεύθερο δόγμα ήθελε να συμπίπτει, σχεδόν χωρίς κανένα όριο, τις δημόσιες δαπάνες.

Prataine. *Αναμφίβολα πολλοί από μας περιμένουμε τους “διανοούμενους,” αν ακόμη υπάρχουν, να σπάσουν τη σιωπή τους, να υψώσουν τις λαλιστάτες φωνές τους, όλοι μαζί και με τόνο δυνατό, ώστε να μην αφήνουμε τους γενναίους δασκालούς μας να “αντιστέκονται” και να δείχνουν “ανυπακοή” μόνοι τους.*

Μου φαίνεται άδικο να λέμε ότι σήμερα κανένας διανοούμενος δεν μιλά εναντίον της κυρίαρχης κατάστασης των πραγμάτων. Είναι αλήθεια ότι κοπιάζουμε να βγούμε από μια περίοδο κατά την οποία ένας σημαντικός αριθμός διανοούμενων εμφανίζονται να συμβιβάζονται με την καθεστηκυία τάξη. Αλλά πιστεύω και πολύ περισσότερο επιθυμώ να αλλάξει η κατάσταση αυτή. Σ' οποιαδήποτε περίπτωση αφορά εμένα, το καινούργιο γεγονός δεν είναι τόσο να μιλώ, όσο να ακούγομαι περισσότερο από πριν.

Soussou. *Τι νομίζετε για τον τρόπο που τα νέα κι οι ειδήσεις στην Γαλλία χειρίζονται το θέμα της επίθεσης του Ισραήλ στην Γάζα;*

* Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα,

<http://thrymmata.blogspot.com/2009/02/alain-badiou-liberation-26-2009.html>

Συζήτηση στην *Libération*, 26 Ιανουαρίου 2009.

Θα ήθελα να παρέμβω σ' ένα φαινομενικά δευτερεύον σημείο, το οποίο όμως για μένα έχει μεγαλύτερη σημασία: θα έπρεπε να ήταν πιο επουσιώδες να είχαμε περισσότερες ειδήσεις και μαρτυρίες για τις διαδηλώσεις που αντιπαρατίθενται στον πόλεμο, μέσα στο ίδιο το Ισραήλ. Όπως θα περίμενε κανείς, ένα τέτοιο ρεύμα, βέβαια, είναι μειοψηφικό, αλλά υπάρχει, είναι γεμάτο τόλμη κι αποφασιστικότητα κι, αν το μέλλον ανήκει στην ειρήνη, είναι αυτό το ρεύμα που ενσαρκώνει το μέλλον.

Simone. Είσθε άθεος. Θα λέγατε ότι οι θρησκείες δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι αρχαϊκές και τοτεμικές μορφές της πολιτικής; Και με την πολιτική εννοώ την αποπομπή του υπερβατικού ως κανόνα του συλλογικού πεπρωμένου;

Η θέση μου πάνω στο σημείο αυτό, όπως ενισχύθηκε από ένα πρόσφατο ταξίδι στην Παλαιστίνη, είναι ότι σήμερα υπάρχει μια απολύτως επιτακτική ανάγκη να διαχωρίσουμε την πολιτική από την θρησκεία. Ακριβώς όπως θα έπρεπε να διαχωρίσουμε, για παράδειγμα, τα φυλετικά ζητήματα από τα ζητήματα της ταυτότητας. Οι θρησκείες μπορούν και πρέπει να συνυπάρχουν μέσα στην ίδια χώρα, αλλά μόνον αν κι εφόσον η πολιτική και το κράτος είναι διαχωρισμένα απ' αυτές.

Spartacus2. Νομίζετε ότι οι Γάλλοι θα ξυπνήσουν πριν το τέλος αυτής της πενταετούς θητείας του Σαρκοζύ; Γιατί αν αναλογιστούμε ποιος εκλέχθηκε το 2007, αυτό μας λειοπολλά πράγματα για την κατάσταση του εγκεφαλικού ξεπεσμού πολλών από τους συμπολίτες μας..

Η εκλογή του Σαρκοζύ είναι το προϊόν δυο διαδικασιών. Πρώτον, της ιδιοποίησης των ψήφων του Εθνικού Μετώπου από την κλασική δεξιά. Και δεύτερο, του δυσανάγνωστου του χαρακτήρα της πολιτικής της αριστεράς. Μόνο από αυτή την άποψη, μπόρεσε να επέλθει κάποια εγκεφαλική μαλάκυνση.

Xalatparis. Γιατί το Όχι στο Ευρωπαϊκό δημοψήφισμα δεν προκάλεσε μια ανάταση του Σοσιαλιστικού Κόμματος και, με τον τρόπο αυτό, μια συγκροτημένη ανοικοδόμηση της αριστεράς;

Αυτό που συνέβη μας έχει δείξει ότι, σ' ένα μεγάλο βαθμό, η στράτευση από ορισμένους ηγέτες του Σοσιαλιστικού Κόμματος κάτω από το Όχι του δημοψηφίσματος αντιστοιχούσε περισσότερο σε μια επιλογή τακτικής, στο εσωτερικό του κόμματος, παρά σε μια ειλικρινή επιθυμία να δημιουργηθεί μια νέα αριστερά. Στην πραγματικότητα, η ψήφος αυτή χρησιμοποιήθηκε, παρά βρήκε την πολιτική έκφρασή της.

Dodcoquelicot. Η φιλοσοφία που καλείται δίπλα στην πολιτική, είναι κάτι το καινούργιο; Πιστεύετε ότι ο Νικολά Σαρκοζύ αξίζει να μας ανησυχεί και του δίνουμε τόση μεγάλη σημασία;

Οι πολιτικές δεσμεύσεις της φιλοσοφίας ανήκουν σε μια Γαλλική παράδοση, από τον 18ο αιώνα, και, γι' αυτό, δεν ήμουν εγώ αυτός που τις ανακάλυψε. Όσο για τον Σαρκοζύ, για μένα, λειτουργεί σαν ένα σύμπτωμα της κατάστασης της τρέχουσας πολιτικής και, γι' αυτό το λόγο, μίλησα για εκείνο, του οποίου "είναι το όνομα," κι όχι για το πρόσωπό του.

Albanulle. Οι διανοούμενοι έχουν ένα μικρό megafono, ενώ οι κυβερνήσεις και οι θεσμοί έχουν πρόσβαση σ' ένα πολύ δυνατό μικρόφωνο και σ' εκατομμύρια συσκευών τηλεόρασης. Θεωρείτε όπως ο Chomsky ότι τα μήντια μαζικής επικοινωνίας διαχειρίζονται τη βιομηχανία της συναίνεσης έτσι ώστε να στρέφουν την πολιτική οικονομία προς όφελός τους; Δεν είναι αυτό μια υπεξαίρεση της δημοκρατίας;

Το κράτος κι αυτοί που έχουν την εξουσία πάντοτε κατείχαν περισσότερα μέσα, προπαγάνδα και πρόσβαση στην πληροφορία από ό,τι οι φτωχοί κι οι εξεγειρόμενοι. Ας θεωρήσουμε, για παράδειγμα, τους προπαγανδιστικούς μηχανισμούς της Εκκλησίας το Μεσαίωνα, όταν υπήρχε μια εκκλησία σε κάθε χωριό. Δεν κυκλοφορούσε τότε τίποτε το νέο, καμιά πληροφορία. Η επιτυχία των λαϊκών κινημάτων ή των επαναστάσεων έπρεπε πάντοτε να νικήσει τις κυρίαρχες γνώμες. Και γνωρίζουμε ότι αυτό είναι δυνατό να γίνει, μέσα από τη χρήση των νέων μέσων που είναι διαθέσιμα, όπως του τύπου, του ραδιόφωνου, της τηλεόρασης και σήμερα του Ίντερνετ.

Gogol. Δεν νομίζετε ότι μπορεί να γίνει κάποια σύγκριση μεταξύ του ακατάσχετου καπιταλισμού του Σαρκοζύ και της δικής σας αρχαϊκής ριζοσπαστικής γραμμής;

Έχοντας αρχίσει την πορεία του πριν τέσσερις αιώνες, ο καπιταλισμός, ακόμη και χωρίς φραγμούς, είναι πολύ πιο αρχαίος από όλες τις ριζοσπαστικές γραμμές που του αντιπαρατίθενται.

Ας σταματήσουμε να θεωρούμε ότι ο φιλελευθερισμός, που ήταν της μόδας το 1840, ενσαρκώνει τη νεωτερικότητα και τη μεταρρύθμιση. Είναι ο κομμουνισμός αυτός που φέρνει μια νέα ιδέα στην Ευρώπη.

Simone. Ποια είναι τα πολιτικά όρια των εξεγέρσεων της νεολαίας στη Γαλλία;

Το πρόβλημα αφορά την ενότητα της νεολαίας και μετά την ενότητα μεταξύ της νεολαίας και της μάζας των σύνηθων εργατών. Κατά πρώτο λόγο, το όριο είναι ότι δεν υπάρχει, επί του παρόντος, καμιά πραγματική σύγκλιση μεταξύ των λαϊκών νεολαιίστικων εξεγέρσεων και των διαδηλώσεων διαμαρτυρίας των μαθητών λυκείου και των φοιτητών. Κατά δεύτερο λόγο, το όριο είναι η απουσία ενός ενοποιητικού καλέσματος, το οποίο θα ήταν κοινό και ως προς την απογοήτευση της νεολαίας και ως προς τις σοβαρές δυσκολίες που αντιμετωπίζει η ζωή των ενηλίκων.

Alain Badiou

Προτείνω την ανάσταση της λέξης κομμουνισμός*

Γιατί ονομάσετε το βιβλίο σας Η υπόθεση του κομμουνισμού; Δεν φοβάστε μήπως σας χαρακτηρίσουν παρελθοντολόγο ή, ακόμη και οπισθοδρομικό;

Επέλεξα τη λέξη “κομμουνισμός” έχοντας πλήρως συνείδηση των όσων λέτε. Και ίσως ακριβώς εξαιτίας τους. Γιατί κατά βάθος ο στόχος μου είναι να αναστήσω τη λέξη αυτή. Να την ξαναχρησιμοποιήσω, να την ορίσω ξανά, γιατί πιστεύω ότι, όπως κι άλλες παλιές λέξεις - η “δημοκρατία” είναι ακόμη πιο παλιά από τον “κομμουνισμό” και το υπογραμμίζω γιατί συχνά την αντιπαραθέτουν στον κομμουνισμό - έχουν μια ιστορία. Μια περίπλοκη ιστορία όπου είχαν περιόδους θετικής ή αρνητικής αξίας. Και βέβαια στα μάτια όσων ισχυρίζονται ότι η λέξη είναι καταδικασμένη, εκτίθεται, όπως λέτε, στις κατηγορίες ότι χρησιμοποιώ μια λέξη που περιγράφει μια εμπειρία που έχει πλήρως αποτύχει. Το κάνω επίτηδες. Πράγματι προτείνω την ανάσταση αυτής της λέξης που έχει καταδικαστεί σε θάνατο.

Αυτό σημαίνει ότι πιστεύετε ότι αυτή η ιδεολογία δεν έχει καταστεί αναξιόπιστη από την αποτυχία των κομμουνιστικών καθεστώτων;

Ακριβώς αυτό προσπαθώ να εξηγήσω στην αρχή του βιβλίου. Πράγματι υπάρχει η αποτυχία των σοσιαλιστικών κρατών. Πιστεύω ότι πρόκειται για την αποτυχία μιας απόπειρας και ότι αυτή η απόπειρα δεν πρέπει να συγχέεται με τη γενική ιδέα που περιλαμβάνει η λέξη κομμουνισμός. Η λέξη “κομμουνισμός” αποτελεί μια υπόθεση σχετικά με την εξέλιξη της ανθρωπότητας, μια υπόθεση σχετικά με την άποψη ότι δεν μπορούμε να οικοδομήσουμε μια κοινωνία αποκλειστικά στηριγμένη στο ιδιωτικό συμφέρον, στην ιδιωτική ιδιοκτησία, ότι μπορούμε να κάνουμε κάτι διαφορετικό πέραν του καπιταλισμού - αυτή είναι η γενική άποψη, αυτό που υποστήριζε ο Μαρξ. Κατά τη γνώμη μου μπορούμε να διατηρήσουμε αυτή την ιδέα, αποσπώντας την από τις πρώτες απόπειρες υλοποίησής της, που σημάδεψαν τον 20ό αιώνα, κάνοντας έναν κριτικό, βαθύ απολογισμό των απόπειρων που απέτυχαν.

Σήμερα, ποια μπορεί να είναι ακριβώς η χρησιμότητα αυτής της ιδέας στους μισθωτούς, τους εργάτες, τους συνταξιούχους, τους φοιτητές;

Οι διεκδικήσεις των εργατών, των μισθωτών, κ.ά., έχουν δύο δυνατότητες: ή αναζητούν περιορισμένες βελτιώσεις στο πλαίσιο του σημερινού καθεστώτος ή υπερβαίνουν το καθεστώς αυτό. Αυτή είναι μια παλιά αντίθεση. Τον περασμένο αιώνα επρόκειτο για την αντίθεση μεταξύ της ιδέας των μεταρρυθμίσεων και της ιδέας της επανάστασης. Πολλές συζητήσεις διεξήχθησαν με αυτό το θέμα. Προσωπικά πιστεύω ότι η συγκεκριμένη ιδέα ήταν η απαρχή μιας κοινωνίας, μιας κοινωνίας όπου οι εργάτες, οι υπάλληλοι είναι συνέταιροι, κατά κάποιο τρόπο, των ιδιωτικών συμφερόντων και όχι υποταγμένοι στα ιδιωτικά συμφέροντα των ιδιοκτητών. Αυτήν την ιδέα πρέπει πάση θυσία να την ανοικοδομήσουμε γιατί στο πλαίσιο αυτής της ιδέας ο κόσμος μπορεί να ελπίζει. Ο κόσμος μπορεί να ζήσει με διαφορετικό τρόπο, χωρίς να είναι αιώνια καταδικασμένος σε αυτό που υφίσταται και τον καθιστά υπηρέτη των πλούσιων και των ισχυρών. Κατά βάθος λοιπόν ο κομμουνισμός είναι η σύγχρονη ιδέα της δημοκρατίας. Είναι το σύγχρονο όνομα, από τον 19ο αιώνα, της δημοκρατίας όταν γνωρίζουμε ότι η δημοκρατία πρέπει να υπερβεί την ατομική ιδιοκτησία. Υπάρχει μια δημοκρατία της ατομικής ιδιοκτησίας, που είναι αυτή που γνωρίζουμε και που είναι συμβατή με τον καπιταλισμό και υπάρχει και μια δημοκρατία ευρύτερη, βαθύτερη που είναι κοντύτερα στην αφετηριακή ιδέα της εξουσίας του λαού και που προϋποθέτει την οργάνωση της κοινωνίας σύμφωνα με διαφορετικές αρχές. Και ο κομμουνισμός είναι το γενικό όνομα αυτών. Και για να απαντήσω στο ερώτημά μας, πρόκειται για ιδέα αποφασιστικής χρησιμότητας. Είμαι πεπεισμένος ότι ο αδιέξοδος χαρακτήρας των αγώνων που δίνουν σήμερα οι εργάτες, οι νέοι, οι φτωχοί του Τρίτου κόσμου, προέρχεται από το γεγονός ότι δεν υπάρχει γενική ιδέα. Ότι πρόκειται για “τυφλούς” αγώνες.

Και πώς εξηγείτε ότι σήμερα με τη φοβερή κρίση, την ανεργία που καλπάζει, οι δυνάμεις της αριστεράς δεν ενισχύονται ενώ αντιθέτως οι κεντροδεξιές δυνάμεις δεν παρουσιάζουν κάμψη;

* Αυγή, 21/06/2009, <http://www.avgi.gr/ArticleActions/show.action?articleID=469297>

Συνέντευξη στην Τσερεζόλε Ε.

Γιατί, απλά, κυριαρχεί η άποψη ότι η γενική ιδέα είναι νεκρή. Από την άποψη αυτή, εξερχόμαστε σήμερα από μια περίοδο 30 χρόνων, που μπορούμε να ονομάσουμε “αντεπανάσταση” στο μυαλό των ανθρώπων. Επί τριάντα χρόνια επιβλήθηκε η άποψη, μαζί με την κατάρρευση των σοσιαλιστικών κρατών, ότι η οποιαδήποτε άλλη υπόθεση αποκλείεται. Ο κόσμος ζει στο εσωτερικό του καθεστώτος όπως αυτό υφίσταται, είναι υπέρ του καπιταλισμού και της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας ενώ οι μεγάλες, ιστορικές δυνάμεις της αριστεράς συμμάχησαν με την άποψη αυτή και αυτή ήταν η καταστροφή τους - η ευρωπαϊκή σοσιαλδημοκρατία συνεργάστηκε παντού για την αποκάτασταση της άποψης ότι ο καπιταλισμός είναι το μόνο δυνατό πλαίσιο οικονομικής ανάπτυξης... Εξερχόμαστε λοιπόν από ένα τούνελ 30 ετών και τα πράγματα δεν θα αλλάξουν σε μια μέρα...

Είναι τα πρώτα βήματα μιας νέας εποχής...

Απολύτως. Είναι τα πρώτα βήματα μιας νέας εποχής και όπως πάντα αυτή αρχίζει με ιδέες και αρχές. Όχι με εκλογικές τακτικές.

Στη Γαλλία υπάρχει τόσο μεγάλη κοινωνική δυσανεμία που όμως δεν βρίσκει κομματικό ή συνδικαλιστικό “υποδοχέα”... Ακόμη και το CGT αισθάνεται ότι το κύμα το υπερβαίνει...

Έχετε απολύτως δίκιο. Είναι συνέπεια των όσων είπαμε. Όλοι οι θεσμικοί οργανισμοί της κλασικής αριστεράς δεν είναι, κατά τη γνώμη μου, σε θέση να περιλάβουν το σημερινό κίνημα. Το πνευματικό, υποκειμενικό στοιχείο, μέσα στο οποίο βιώνονται όλες αυτές οι εμπειρίες, αλλάζει. Δηλαδή υπερβαίνουμε την άποψη ότι όλα θα λυθούν αν εκλεγεί μια αριστερή πλειοψηφία. Έχουμε πολλές φορές εκλέξει αριστερή πλειοψηφία, και ξέρουμε ότι δεν άλλαξε σε βάθος την κατάσταση αλλά συνέβαλε στην εγκαθίδρυση του συναισθήματος της ανημποριάς και της ήττας. Να θυμίσω ότι η οικονομική απορρύθμιση στη Γαλλία εισήχθη από τον Μπερεγκοβουά, που ήταν σοσιαλιστής υπουργός, ότι ο Ζοσπέν στην εξουσία, όταν διαμαρτύρονταν οι εργαζόμενοι της Μισλέν, έλεγε ότι δεν θα επιστρέψουμε στην κρατική οικονομία... Η αριστερά έχει εμπλακεί στη διαδικασία της ήττας και δεν εκπλήσσει το ότι δεν μπορεί να διαχειριστεί τη σημερινή κατάσταση. Πρέπει να προσέχουμε τις κρίσεις: στο Μεσοπόλεμο οδήγησαν στον φασισμό, την ξενοφοβία και τέλος, στον πόλεμο. Αν όμως η σημερινή κρίση έχει ένα πλεονέκτημα, αυτό είναι ότι καταδεικνύει μια κατάσταση. Καταδεικνύει ότι ενώ ο καπιταλισμός ισχυρίζεται, με πολλά επιχειρήματα, ότι αποτελεί τον παράδεισο επί της γης, οι δυνάμεις της αριστεράς είναι ανίκανες να ηγηθούν ενός κινήματος ενώ υφίσταται λαϊκή διαμαρτυρία.

Alain Badiou

Οι Προϋποθέσεις του Κομμουνισμού*

(αποσπάσματα)

Το φάντασμα

Με μια πρώτη ματιά, θα φαινόταν ότι υπάρχει κάτι παράξενο στην επιμονή του νέου Γάλλου Πρόεδρου ότι η λύση στην ηθική κρίση της χώρας, ο στόχος της ‘ανανεωτικής’ διαδικασίας του, θα ήταν ‘το ξεκαθάρισμα με τον Μάη του 68, μια και για καλή.’ Οι περισσότεροί μας είχαμε την εντύπωση ότι για πολύ καιρό τώρα έχει μείνει πίσω στο παρελθόν αυτό το συμβάν. Τι είναι λοιπόν αυτό που κατατρώει το καθεστώς, κάτω από το όνομα του Μάη του 68; Μπορούμε μόνο να υποθέσουμε ότι είναι το ‘φάντασμα του κομμουνισμού,’ σε μια από τις τελευταίες του πραγματικές εμφανίσεις. Θα έλεγε κανείς (για να δώσουμε μια Σαρκοζιανή προσωποποίηση): ‘Αρνούμαστε να κατατρυχώμαστε εντελώς από ο,τιδήποτε. Δεν αρκεί ότι ο υπαρκτός κομμουνισμός έχει εξαφανισθεί. Θέλουμε να απαγορευτούν όλες οι δυνατές μορφές του. Ακόμη κι οι προϋποθέσεις του κομμουνισμού – το γενότυπο όνομα της ήττας του – πρέπει να γίνουν ακατανόμαστες.’

Αλλά ποιες είναι αυτές οι προϋποθέσεις του κομμουνισμού; Με την γενότυπη έννοια, που δίνεται στους κανόνες του Μανιφέστου, ‘κομμουνιστικό’ σημαίνει, πρώτα απ’ όλα, ότι η ταξική λογική – η θεμελιώδης υποδούλωση της εργασίας σε μια κυρίαρχη τάξη, το σύστημα που διατηρήθηκε από την Αρχαιότητα – δεν είναι κάτι το αναπόφευκτο: μπορεί να ξεπεραστεί. Σύμφωνα, δηλαδή, με τις προϋποθέσεις του κομμουνισμού, κάποια διαφορετική συλλογική οργάνωση είναι εφικτή, κάποια οργάνωση, που θα εξαλείψει τις ανισότητες του πλούτου κι ακόμη και τον καταμερισμό της εργασίας. Η ιδιωτική ιδιοποίηση του πλούτου των ανθρώπων κι η κληρονομική μεταβίβασή του θα εξαφανιστούν. Η ύπαρξη ενός καταπιεστικού κράτους, ξεχωριστού από την κοινωνία των πολιτών, δεν θα εμφανίζεται πλέον σαν αναγκαιότητα: με μια μακρόχρονη διαδικασία αναδιοργάνωσης, βασισμένη στην ελεύθερη εταιρικότητα των παραγωγών, θα την δούμε να μαραζώνει.

Ο ‘κομμουνισμός,’ σαν τέτοιος, συμβολίζει μόνο αυτό ακριβώς το γενικό σύνολο των διανοητικών αναπαραστάσεων. Είναι αυτό που ο Καντ ονόμαζε Ιδέα, κάτι που έχει μάλλον μια ρυθμιστική λειτουργία, παρά ένα πρόγραμμα. Είναι ανόητο να αποκαλούνται ουτοπιστικές τέτοιες κομμουνιστικές αρχές. Με την έννοια, που τις όρισα εδώ, είναι διανοητικά μορφώματα, τα οποία πάντοτε μπορούν να πραγματοποιηθούν με διαφορετικούς τρόπους. Σαν μια καθαρή Ιδέα της ισότητας, οι προϋποθέσεις του κομμουνισμού αναμφίβολα υπήρχαν από τις απαρχές του κράτους. Μόλις ακριβώς η μαζική συλλογική δράση άρχισε να αντιπαράτίθεται στην κρατική εξουσία στο όνομα της ισόνομης δικαιοσύνης, άρχισαν να εμφανίζονται και τα στοιχεία ή τα τμήματα των προϋποθέσεων του κομμουνισμού. Λαϊκοί ξεσηκωμοί – όπως των σκλάβων με τον Σπάρτακο ή των αγροτών με τον Müntzer – μπορούν να αναγνωρισθούν σαν πραγματικά παραδείγματα των ‘κομμουνιστικών αναλλοίωτων αρχών.’ Όμως, έγινε με την Γαλλική Επανάσταση, όταν οι προϋποθέσεις του κομμουνισμού εγκαινίασαν την εποχή της νεωτερικότητας.

Αυτό που έχει σημασία είναι να προσδιορίσουμε που, σε ποιο σημείο, βρισκόμαστε σήμερα, μέσα στην ιστορική διαδρομή των προϋποθέσεων του κομμουνισμού. Μια σκιαγράφηση της εποχής της νεωτερικότητας θα έδειχνε δυο μεγάλες ακολουθίες, δυο περιόδους, μέσα στην διαδρομή αυτή, μ’ ένα κενό σαράντα ετών ανάμεσά τους. Η πρώτη είναι η περίοδος της τοποθέτησης των κομμουνιστικών προϋποθέσεων. Η δεύτερη είναι η περίοδος των πρώτων αποπειρών για την πραγμάτωσή τους. Η πρώτη περίοδος διαρκεί από την Γαλλική Επανάσταση ως την Κομμούνα του Παρισιού – ας πούμε, από το 1792 ως το 1871. Συνδέει τα λαϊκά μαζικά κινήματα με τα προτάγματα της κατάληψης της εξουσίας, μέσα από εξεγέρσεις, που ανατρέπουν την υπάρχουσα τάξη. Αυτές οι επαναστάσεις θα καταργήσουν τις παλιές μορφές της κοινωνίας και θα εγκαταστήσουν ‘την κοινότητα των ίσων.’ Στο πέραςμα του 19ου αιώνα, τα άμορφα λαϊκά

* Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα, <http://thrymmata.blogspot.com/2008/03/alain-badiou.html>

Μετάφρασή ενός μεγάλου μέρους του άρθρου του Alain Badiou, που δημοσιεύτηκε στο τελευταίο τεύχος του *New Left Review*, του τεύχους 49 (νέας σειράς) του Ιανουαρίου-Φεβρουαρίου 2008. Ουσιαστικά, το άρθρο είναι ένα κομμάτι του βιβλίου του Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, *Circonstances*, 4, (Nouvelles Editions Lignes, Παρίσι 2007), *Τι Εννοούμε όταν Λέμε ‘Σαρκοζύ’*;

κινήματα, συγκροτούμενα από κάτοικους αστικών κέντρων, τεχνίτες και φοιτητές, μπαίνουν όλο και περισσότερο κάτω από την καθοδήγηση της εργατικής τάξης. Η κορύφωση αυτής της περιόδου γίνεται με την εντυπωσιακή καινοτομία – αλλά και την ολοκληρωτική ήττα – της Κομούνας του Παρισιού. Γιατί η Κομούνα φανέρωσε αφενός την εκρηκτική ενέργεια του συνδυασμού μεταξύ των λαϊκών κινήματων, της ηγεσίας της εργατικής τάξης και της ένοπλης εξέγερσης, αλλά αφετέρου και τα όριά της: οι κομουνάριοι δεν μπόρεσαν ούτε να εδραιώσουν την επανάσταση στο εσωτερικό εθνικό έδαφος, ούτε να την υπερασπισθούν απέναντι στις δυνάμεις της αντεπανάστασης, που είχαν την υποστήριξη του εξωτερικού.

Η δεύτερη ιστορική περίοδος των κομμουνιστικών προϋποθέσεων διαρκεί από το 1917 ως το 1976: από την Μπολσεβίκικη Επανάσταση ως το τέλος της Πολιτιστικής Επανάστασης και τις ένοπλες εξεγέρσεις σ' ολόκληρο τον κόσμο τα χρόνια 1966-75. Η περίοδος αυτή κυριαρχείτο από το ερώτημα: πώς μπορεί να επιτευχθεί η νίκη; Πώς μπορεί να κρατήσει η επανάσταση – αντίθετα μ' όσα έγιναν με την Κομούνα του Παρισιού – απέναντι στην ένοπλη αντίδραση των κυρίαρχων τάξεων; Πώς μπορεί να οργανωθεί η νέα εξουσία ώστε να προστατευθεί απέναντι στην αντεπίθεση των εχθρών της; Δεν πρόκειται πλέον για ερώτημα σχετικά με το πώς διατυπώνονται και πώς δοκιμάζονται οι προϋποθέσεις του κομμουνισμού, αλλά για το πώς πραγματοποιούνται: αυτό που ο 19ος αιώνας ονειρευόταν, ο 20ος αιώνας το έκανε πραγματικότητα. Η εμμονή στη νίκη, επικεντρωμένη γύρω από διάφορα οργανωτικά ερωτήματα, βρήκε την κύρια έκφρασή της στη 'σιδηρά πειθαρχία' του κομμουνιστικού κόμματος – του κύριου χαρακτηριστικού, που δομήθηκε κατά την διάρκεια της δεύτερης περιόδου των κομμουνιστικών προϋποθέσεων. Το κόμμα έλυσε αποτελεσματικά το ερώτημα, που είχε κληρονομήσει από την πρώτη περίοδο: η επανάσταση επικράτησε, είτε μέσα από εξεγέρσεις ή μέσα από παρατεταμένους λαϊκούς πολέμους, στην Ρωσία, την Κίνα, την Τσεχοσλοβακία, την Κορέα, το Βιετνάμ, την Κούβα, και κατόρθωσε να εγκαθιδρύσει μια νέα τάξη πραγμάτων.

Αλλά η δεύτερη περίοδος, με τη σειρά της, δημιούργησε ένα επιπλέον πρόβλημα, το οποίο δεν μπορούσε η ίδια να το επιλύσει χρησιμοποιώντας τις μεθόδους, που είχε αναπτύξει για την αντιμετώπιση του ερωτήματος της προηγούμενης περιόδου. Το κόμμα αποτελούσε μεν κατάλληλο εργαλείο για την ανατροπή των εξασθετισμένων αντιδραστικών καθεστώτων, αλλά αποδεικνυόταν ότι δεν ήταν σωστά προσαρμοσμένο για την οικοδόμηση της 'δικτατορίας του προλεταριάτου,' όπως ακριβώς την εννοούσε ο Μαρξ – δηλαδή, σαν ένα προσωρινό κράτος, το οποίο θα οργάνωνε τη μετάβαση προς την απόσυρση του κράτους, προς τη διαλεκτική 'εξάλειψή' του. Αντίθετα, το κόμμα-κράτος εξελισσόταν σε μια νέα μορφή αυταρχισμού. Κάποια απ' αυτά τα καθεστώτα επέδειξαν αλματώδη πρόοδο στην εκπαίδευση, την δημόσια υγεία, την αξιοποίηση της εργασίας κ.ο.κ. και αποτέλεσαν ένα διεθνή φραγμό απέναντι στην αλαζονεία των ιμπεριαλιστικών δυνάμεων. Όμως, οι αρχές του κρατικισμού αποδείχθηκαν από μόνες τους διεφθαρμένες και, μακροπρόθεσμα, αναποτελεσματικές. Η αστυνομική καταπίεση δεν μπορούσε να σώσει το 'σοσιαλιστικό' κράτος από την εσωτερική γραφειοκρατική αδράνεια. Μετά από περίπου πενήντα χρόνια εξουσίας, είχε γίνει πλέον φανερό ότι ποτέ δεν θα μπορούσε να επικρατήσει σε συνθήκες σκληρού ανταγωνισμού, που επέβαλλε ο καπιταλιστικός εχθρός. Οι τελευταίες μεγάλες αναστατώσεις της δεύτερης περιόδου – η Πολιτιστική Επανάσταση και ο Μάης του 68, με την ευρύτερη έννοια – μπορούν να γίνουν κατανοητές σαν κάποιες προσπάθειες αντιμετώπισης αυτής της κομματικής ανεπάρκειας.

Διαλείμματα

Ανάμεσα στο τέλος της πρώτης περιόδου και την αρχή της δεύτερης, υπήρχε ένα διάλειμμα, ένα ενδιάμεσο διάστημα σαράντα ετών, κατά την διάρκεια του οποίου οι κομμουνιστικές προϋποθέσεις κηρύχθηκαν αβάσιμες: στις δεκαετίες από το 1871 ως το 1914, είδαμε τον ιμπεριαλισμό να θριαμβεύει σ' όλον τον κόσμο. Μετά τον τερματισμό της δεύτερης περιόδου στην δεκαετία του 1970, βρεθήκαμε πάλι μέσα σ' ένα τέτοιο διάλειμμα, με τον εχθρό σ' ανοδική πορεία για μια ακόμη φορά. Το διακύβευμα σ' αυτές και τις δυο περιστάσεις ήταν το τελικό άνοιγμα μιας νέας περιόδου στην ιστορία των κομμουνιστικών προϋποθέσεων. Αλλά είναι φανερό ότι η νέα περίοδος αυτή δεν θα είναι – δεν μπορεί να είναι – η συνέχιση της δεύτερης περιόδου. Ο Μαρξισμός, το εργατικό κίνημα, η μαζική δημοκρατία, ο Λενινισμός, το κόμμα του προλεταριάτου, το σοσιαλιστικό κράτος – όλες οι ανακαλύψεις του 20ου αιώνα – στην πραγματικότητα, δεν μας

είναι πλέον χρήσιμες. Στο θεωρητικό επίπεδο, οπωσδήποτε αξίζουν για περαιτέρω μελέτες και θεωρήσεις. Αλλά στο επίπεδο της πράξης της πολιτικής, έχουν γίνει ανεφάρμοστες. Η δεύτερη περίοδος έχει οριστικά τερματιστεί και δεν έχει νόημα να προσπαθούμε να την αναστηλώσουμε.

Στο σημείο αυτό, που είμαστε μέσα σ' ένα διάλειμμα, στο οποίο κυριαρχεί ο εχθρός, κι όταν οι νέοι πειραματισμοί αρχίζουν δειλά να σκιαγραφούνται, δεν είναι δυνατό να πούμε με βεβαιότητα ποιος θα είναι ο χαρακτήρας της επερχόμενης τρίτης περιόδου. Όμως, η γενική κατεύθυνσή της φαίνεται να είναι ορατή: θα έχει να κάνει με μια νέα σχέση μεταξύ του πολιτικού κινήματος και του επιπέδου του ιδεολογικού – μια σχέση που έχει ήδη προαπεικονισθεί στην έκφραση 'πολιτιστική επανάσταση' ή στην ιδέα του Μάη του 68 για μια 'επανάσταση του νου.' Θα πρέπει να κρατήσουμε ακόμη τα θεωρητικά και τα ιστορικά μαθήματα, που βγήκαν από την πρώτη περίοδο, και την κεντρική σημασία της νίκης, που βγήκε από τη δεύτερη περίοδο. Αλλά η λύση δεν θα είναι ούτε το άμορφο, ή πολυμορφικό, λαϊκό κίνημα, που εμπνέεται από τις ιδέες του πλήθους – όπως πιστεύουν ο Νέγκρι κι οι υποστηρικτές της εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης – ούτε το ανανεωμένο κι εκδημοκρατισμένο μαζικό κομμουνιστικό κόμμα, όπως ελπίζουν κάποιοι Τροτσκιστές και Μαοϊκοί. Το κίνημα (του 19ου αιώνα) και το κόμμα (του 20ου αιώνα) αντιστοιχούσαν σε ειδικές μορφές των κομμουνιστικών προϋποθέσεων και δεν είναι πλέον δυνατό να επιστρέψουμε σ' αυτές. Αντίθετα, μετά από τις αρνητικές εμπειρίες των 'σοσιαλιστικών' κρατών και τα αμφιλεγόμενα μαθήματα της Πολιτιστικής Επανάστασης και του Μάη του 68, το καθήκον μας είναι να φέρουμε σε ύπαρξη τις κομμουνιστικές προϋποθέσεις κάτω από κάποιες άλλες μορφές, να τις βοηθήσουμε να αναδυθούν μέσα σε κάποιες νέες μορφές πολιτικών εμπειριών. Γι' αυτό, η δουλειά μας είναι τόσο πολύπλοκη, τόσο πειραματική. Πρέπει μάλλον να εστιασθούμε στις συνθήκες ύπαρξης των κομμουνιστικών προϋποθέσεων, παρά απλώς να βελτιώσουμε τις μεθόδους εφαρμογής τους. Χρειάζεται να επανα-εγκαταστήσουμε τις κομμουνιστικές προϋποθέσεις – την πρόταση ότι η υποδούλωση της εργασίας στην κυρίαρχη τάξη δεν είναι αναπόφευκτη – μέσα στην ιδεολογική σφαίρα.

Τι θα μπορούσε αυτό να συμπεριλαμβάνει; Πειραματικά, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε να βρούμε ένα σημείο, το οποίο θα βρισκόταν έξω από την παροδικότητα της κυρίαρχης τάξης και αυτού, που κάποτε ο Lacan είχε ονομάσει 'υπηρεσία του πλούτου.' Οποιοδήποτε σημείο, στο βαθμό που βρίσκεται σε τυπική αντίθεση με κάθε τέτοια υπηρεσία και που παρέχει την πειθαρχία μιας καθολικής αλήθειας. Ένα τέτοιο σημείο θα μπορούσε να ήταν η δήλωση: 'Υπάρχει μόνο ένας κόσμος.' Τότε, τι συνέπειες θα υπήρχαν; Ο σύγχρονος καπιταλισμός περηφανεύεται, φυσικά, ότι έχει δημιουργήσει μια παγκόσμια τάξη. Οι αντίπαλοί του ομιλούν επίσης για μια 'εναλλακτική παγκοσμιοποίηση.' Ουσιαστικά, προτείνουν έναν ορισμό της πολιτικής σαν το πρακτικό μέσο, που θα μας βοηθήσει να πορευτούμε από τον κόσμο, όπως είναι, προς τον κόσμο, όπως θα επιθυμούσαμε να ήταν. Αλλά όμως, υπάρχει όντως ένας μοναδικός κόσμος των ανθρώπινων υποκειμένων; Ο 'ένας κόσμος' της παγκοσμιοποίησης είναι μόνο κόσμος πραγμάτων – αντικειμένων προς πώληση – και χρηματικών συμβόλων: είναι η παγκόσμια αγορά, όπως την είχε προβλέψει ο Μαρξ. Η συντριπτική πλειονότητα του πληθυσμού έχει, στην καλύτερη περίπτωση, μόνο περιορισμένη πρόσβαση σ' αυτόν τον κόσμο. Είναι αποκλεισμένη, στην κυριολεξία, έξω απ' αυτόν.

Η πτώση του Τοίχους του Βερολίνου υποτίθεται ότι σηματοδότησε την έλευση ενός ενιαίου κόσμου της ελευθερίας και της δημοκρατίας. Μετά από είκοσι χρόνια, είναι φανερό ότι οι τοίχοι του κόσμου έχουν απλώς μετατοπιστεί: αντί να διαχωρίζουν Ανατολή και Δύση, τώρα διαιρούν τον πλούσιο καπιταλιστικό Βορρά από τον φτωχό και ρημαγμένο Νότο. Νέοι τοίχοι υψώνονται σ' ολόκληρο τον κόσμο: μεταξύ Παλαιστίνης και Ισραήλ, μεταξύ Μεξικού και Ηνωμένων Πολιτειών, μεταξύ Αφρικής και Ισπανικών θυλάκων, μεταξύ των απολαύσεων των πλουσίων και των επιθυμιών των φτωχών, είτε πρόκειται για αγρότες σε χωριά ή για κατοίκους αστικών κέντρων, στα Βραζιλιάνικα φαβέλας, στα Γαλλικά προάστια, στις φυτείες, στους ξενώνες, στα κατελημμένα κτίρια και στις παραγκουπόλεις. Το τίμημα του δήθεν ενιαίου κόσμου του κεφαλαίου είναι η βάνανυση διαίρεση της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα σε περιοχές, που χωρίζονται μεταξύ τους με σκυλιά της αστυνομίας, γραφειοκρατικούς ελέγχους, ναυτικές περιπόλους, αγκαθωτά συρματοπλέγματα και απελάσεις. Το 'μεταναστευτικό πρόβλημα' είναι, στην πραγματικότητα, το

γεγονός ότι οι συνθήκες, που αντιμετωπίζουν οι εργάτες άλλων χωρών, αποτελούν ζωντανή απόδειξη του γεγονότος ότι – με ανθρώπινους όρους – ο ‘ενοποιημένος κόσμος’ της παγκοσμιοποίησης δεν είναι παρά μια απάτη, μια υποκρισία.

Η ερμηνευτική ενότητα

Επομένως, το πολιτικό πρόβλημα πρέπει να αντιστραφεί. Δεν μπορούμε να αρχίζουμε με μια αναλυτική συμφωνία για την ύπαρξη του κόσμου και μετά να προχωρούμε σε κανονιστικές δράσεις ως προς τα χαρακτηριστικά του. Η διαφωνία δεν είναι για τις ιδιότητες, αλλά για την ύπαρξη του μοναδικού κόσμου. Αντιμέτωποι με την τεχνητή κι εγκληματική διαίρεση του ενός κόσμου σε δυο κόσμους – ένας διαχωρισμός που απορρέει από το ίδιο το όνομα της ‘Δύσης’ – πρέπει να διαβεβαιώσουμε την ύπαρξη του μοναδικού κόσμου ακριβώς από την αφετηρία μας, σαν αξίωμα και σαν αρχή. Η απλή φράση, ‘υπάρχει μόνο ένας κόσμος,’ δεν αποτελεί κάποιο αντικειμενικό συμπέρασμα. Είναι η ερμηνεία, η εκτέλεση μιας πράξης: αποφαινόμεστε ότι έτσι πρέπει να είναι για μας. Όντας πιστοί σ’ αυτό το σημείο, στη συνέχεια, το μόνο ζήτημα που εγείρεται είναι η αποσαφήνιση των συνεπειών, οι οποίες απορρέουν απ’ αυτήν την απλή δήλωση.

Μια πρώτη συνέπεια είναι η αναγνώριση του γεγονότος ότι όλοι ανήκουν στον ίδιο κόσμο με μένα: ο Αφρικανός εργάτης, που βλέπω στην κουζίνα του εστιατορίου, ο Μαροκινός, που βλέπω να σκάβει μια τρύπα στον δρόμο, η γυναίκα με τη μαντίλα στο κεφάλι, που προσέχει τα παιδιά στο πάρκο. Εδώ ακριβώς είναι που αντιστρέφουμε την κυρίαρχη ιδέα για τον έναν κόσμο, τον οποίον τον ενώνουν μόνο τα αντικείμενα και τα σύμβολα, έτσι ώστε να μπορέσουμε να δούμε την ενότητα σε σχέση με τα ζωντανά, με τα ενεργά όντα, εδώ και τώρα. Αυτοί οι άνθρωποι, που είναι διαφορετικοί από μένα σε σχέση με την γλώσσα, τα ρούχα, την θρησκεία, την τροφή, την εκπαίδευση, υπάρχουν ακριβώς όπως υπάρχω εγώ ο ίδιος. Αφού υπάρχουν όπως εγώ, μπορώ να συζητώ μαζί τους – και, όπως μ’ οποιονδήποτε άλλο, μπορούμε να συμφωνούμε ή να διαφωνούμε για κάτι τι. Αλλά, πάντοτε κάτω από τον προκαταρκτικό όρο ότι αυτοί κι εγώ υπάρχουμε στον ίδιο κόσμο.

Στο σημείο αυτό, μπορεί να ακουστεί η αντίρρηση για τις πολιτιστικές διαφορές: ο κόσμος ‘μας’ αποτελείται απ’ αυτούς, που αποδέχονται τις αξίες ‘μας’ – την δημοκρατία, το σεβασμό προς τις γυναίκες, τα ανθρώπινα δικαιώματα. Εκείνοι, των οποίων η κουλτούρα είναι αντίθετη σ’ αυτά, δεν αποτελούν, στην πραγματικότητα, μέρος του ίδιου κόσμου. Αν επιθυμούν να ενταχθούν σ’ αυτόν, πρέπει να συμμερισθούν τις αξίες μας, να ‘ενσωματωθούν’ μαζί μας. Όπως το έβαλε ο Σαρκοζύ: ‘Αν οι ξένοι θέλουν να παραμείνουν στην Γαλλία, πρέπει να αγαπήσουν την Γαλλία. Αλλιώς, πρέπει να φύγουν.’ Αλλά, θέτοντας όρους είναι σαν να έχουμε ήδη εγκαταλείψει την αρχή ότι ‘υπάρχει ένας μοναδικός κόσμος για όλους τους ζωντανούς άνδρες και γυναίκες.’ Μπορεί να ειπωθεί ότι πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη μας τους νόμους κάθε χώρας. Πράγματι. Αλλά οι νόμοι δεν θέτουν προκαταρκτικούς όρους για την ένταξη στον κόσμο. Είναι απλώς και μόνο μεταβαλλόμενοι κανόνες, που εφαρμόζονται σε συγκεκριμένες περιοχές του ενιαίου κόσμου. Κι από κανέναν δεν απαιτείται να αγαπά τους νόμους, μόνο να τους υπακούει. Ο μοναδικός κόσμος όλων των ζωντανών γυναικών κι ανδρών, φυσικά, και μπορεί να έχει νόμους. Αυτό, που δεν μπορεί να έχει, είναι υποκειμενικούς ή ‘πολιτιστικούς’ προκαταρκτικούς όρους για την ύπαρξη σ’ αυτόν – να απαιτεί, δηλαδή, ότι πρέπει να είναι κανείς όπως ο κάθε άλλος. Ο ενιαίος κόσμος είναι ακριβώς το μέρος, στο οποίο ένα απεριόριστο σύνολο διαφορών μπορούν να συνυπάρχουν. Από φιλοσοφικής άποψης, αντί να δημιουργούν αμφιβολίες για την ενότητα του κόσμου, αυτές οι διαφορές είναι ακριβώς οι ίδιες οι αρχές της ύπαρξής του.

Αλλά τότε εγείρεται το ερώτημα αν υπάρχει κάτι που να διέπει αυτές τις απεριόριστες διαφορές. Μπορεί μεν να υπάρχει μόνο ένας κόσμος, αλλά αυτό σημαίνει ότι δεν θα έχει σημασία αν είναι κανείς Γάλλος ή Μαροκινός, που ζει στην Γαλλία, η Μουσουλμάνος μέσα σε μια χώρα Χριστιανικών παραδόσεων; Ή μήπως πρέπει να δούμε σαν εμπόδιο την εμμονή σε τέτοιες ταυτότητες; Ο απλούστατος ορισμός της ‘ταυτότητας’ είναι ότι αποτελεί μια σειρά χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων, με τις οποίες ένα άτομο ή μια ομάδα αναγνωρίζεται η ίδια σαν ο ‘εαυτός’ της. Αλλά τι είναι αυτός ο ‘εαυτός’ της; Είναι εκείνο που, μέσα από όλες τις χαρακτηριστικές ιδιότητες της ταυτότητας, παραμένει λιγότερο ή περισσότερο αναλλοίωτο. Επομένως, μπορούμε να πούμε ότι η ταυτότητα είναι το σύνολο των ιδιοτήτων, που διατηρούν το

αναλλοίωτο. Για παράδειγμα, η ταυτότητα ενός καλλιτέχνη είναι τα πράγματα εκείνα, με τα οποία το αναλλοίωτο του στιλ του/της μπορούν να αναγνωριστούν. Η ομοφυλοφιλική ταυτότητα συγκροτείται από όλα εκείνα τα πράγματα, που εστιάζονται στο αναλλοίωτο του πιθανού αντικειμένου της επιθυμίας. Η ταυτότητα μιας ξένης κοινότητας σε κάποια χώρα είναι όλα εκείνα τα πράγματα, με τα οποία ή υπαγωγή σ' αυτήν την κοινότητα μπορεί να αναγνωριστεί: η γλώσσα, οι χειρονομίες, η ένδυση, οι διαιτητικές συνήθειες κτλ.

Αν έχει ορισθεί μ' αυτόν τον τρόπο, μέσω των αναλλοίωτων, η ταυτότητα σχετίζεται με την διαφορά μέσω δυο τρόπων: από τη μια μεριά, η ταυτότητα είναι αυτό, που διαφέρει από τα υπόλοιπα, κι από την άλλη μεριά, είναι αυτό, που δεν μπορεί να γίνει διαφορετικό, αυτό που παραμένει αναλλοίωτο. Γι' αυτό, η δήλωση της ταυτότητας έχει δυο πλευρές. Η πρώτη πλευρά είναι αρνητική. Αναφέρεται στον απεγνωσμένο ισχυρισμό ότι δεν είμαι ο άλλος. Συχνά αυτό είναι κάτι απαραίτητο, για παράδειγμα, απέναντι στις αυταρχικές πιέσεις για ενσωμάτωση. Ο Μαροκινός εργάτης είναι αναγκασμένος να δηλώσει ότι οι παραδόσεις κι οι συνήθειές του δεν είναι αυτές του μικροαστού Ευρωπαίου. Επιπλέον, θα ενδυναμώσει τα χαρακτηριστικά της θρησκευτικής ή εθιμικής ταυτότητάς του. Η δεύτερη πλευρά έχει να κάνει με την αυτοφυή (εμμενή) διαμόρφωση της ταυτότητας μέσα σε μια νέα κατάσταση – κάτι σαν το περίφημο απόφθεγμα του Νίτσε, 'γίνε ό,τι είσαι.' Ο Μαροκινός εργάτης δεν εγκαταλείπει αυτά, που συγκροτούν την ατομική ταυτότητά του, είτε μέσα στην οικογένεια ή μέσα στην κοινωνία. Αλλά όλα αυτά θα τα προσαρμόσει σταδιακά μ' έναν δημιουργικό τρόπο, ανάλογα με την θέση, στην οποία βρίσκεται. Θα αντιληφθεί, έτσι, αυτό που είναι – ένας Μαροκινός εργάτης στο Παρίσι – όχι μέσω μιας εσωτερικής ρήξης, αλλά μιας επέκτασης της ταυτότητάς του.

Οι πολιτικές συνέπειες του αξιώματος, ότι 'υπάρχει μόνο ένας κόσμος,' θα λειτουργήσουν λοιπόν, έτσι, όπως χρειάζεται, για να εδραιωθούν αυτά, που είναι καθολικά στις ταυτότητες. Για παράδειγμα – ένα τοπικό πείραμα – μια συνάντηση, που έγινε πρόσφατα στο Παρίσι, στην οποία μετανάστες χωρίς έγγραφα και Γάλλοι πολίτες μαζεύτηκαν, για να απαιτήσουν την κατάργηση των νόμων καταδίωξης, των εφόδων της αστυνομίας και των απελάσεων. Για να απαιτήσουν την αναγνώριση των ξένων εργατών απλώς και μόνο πάνω στην βάση της παρουσίας τους. Γιατί κανείς δεν είναι παράνομος. Αιτήματα πολύ φυσικά για ανθρώπους, που βασικά βρίσκονται στην ίδια κατάσταση ύπαρξης – για ανθρώπους του ίδιου κόσμου.

Χρόνος και θάρρος

'Μέσα σε μια τέτοια μεγάλη δυστυχία, τι μένει σε σένα;' ρωτάται η Μήδεια από τον έμπιστο φίλο της στο έργο του Κορνέιγ. 'Ο εαυτός μου! Ο εαυτός μου, λέω, κι αρκεί,' είναι η απάντησή της. Αυτό που διατηρεί η Μήδεια είναι το θάρρος να αποφασίζει για την δική της μοίρα. Και το θάρρος, θα πρότεινα, είναι η κύρια αρετή μπροστά στον αποπροσανατολισμό, ακόμη και της τωρινής εποχής. Κι ο Lacan επίσης αναφέρεται στο ζήτημα αυτό, όταν συζητά την αναλυτική θεραπεία της κατάθλιψης: επομένως, δεν θα έπρεπε να καταλήξουμε στις μεγάλες συζητήσεις της διαλεκτικής πάνω στο θέμα του θάρρους και της δικαιοσύνης, ακολουθώντας τη μέθοδο των διαλόγων του Πλάτωνα; Στον περίφημο 'Διάλογο για το Θάρρος,' ο στρατηγός Λάχης, ερωτώμενος από τον Σωκράτη, απαντά: 'Θάρρος είναι όταν βλέπω τον εχθρό και τρέχω καταπάνω του, για να μονομαχήσω μαζί του.' Ο Σωκράτης, φυσικά, δεν είναι ιδιαίτερα ικανοποιημένος μ' αυτήν την απάντηση κι ευγενικά θέτει το πρόβλημα στον Λάχητα: 'Αυτό είναι ένα καλό παράδειγμα του θάρρους, αλλά ένα παράδειγμα δεν είναι ορισμός.' Διατρέχοντας τον ίδιο κίνδυνο με τον στρατηγό Λάχητα, θα δώσω τον δικό μου ορισμό.

Πρώτα απ' όλα, θα κρατήσω την έννοια του θάρρους σαν μια αρετή – δηλαδή, όχι σαν μια έμφυτη διάθεση, αλλά σαν κάτι, που από μόνο του δομείται, και σαν το αποτέλεσμα, στην πράξη, αυτής της δόμησης. Το θάρρος, τότε, είναι η αρετή, η οποία εκδηλώνεται με την καρτερικότητα για κάτι που δεν είναι δυνατό να συμβεί, για το αδύνατο. Δεν πρόκειται για ζήτημα στιγμιαίας συνάντησης με το αδύνατο: αυτό θα ήταν ηρωισμός, όχι θάρρος. Η αναπαράσταση του ηρωισμού πάντοτε γινόταν σαν μια στάση ζωής, όχι σαν μια αρετή: σαν η στιγμή, που στρέφεται κανείς να συναντήσει κατάμουτρα το αδύνατο. Η αρετή του θάρρους δομείται με την καρτερικότητα για το αδύνατο: ο χρόνος είναι η πρώτη της ύλη. Αυτό, που περιέχεται στο θάρρος, είναι μια ενέργεια, η οποία γίνεται σε διαφορετικό χρόνο (durée) απ' αυτόν, που επιβάλλεται από τους νόμους του

κόσμου. Το αναζητούμενο λοιπόν σημείο πρέπει να είναι κάποιο σημείο, το οποίο να μπορεί να μας συνδέσει με μια άλλη τάξη του χρόνου. Όσοι βρίσκονται φυλακισμένοι μέσα στην χρονικότητα, την οποία μας την καθορίζει η κυρίαρχη τάξη, θα τείνουν πάντοτε να αναφωνάζουν, όπως κάνουν τόσοι πολλοί οπαδοί του Γαλλικού Σοσιαλιστικού Κόμματος, ‘Δώδεκα χρόνια με τον Σιράκ και τώρα πρέπει να περιμένουμε για έναν άλλο γύρο εκλογών. Δεκαεφτά χρόνια. Ίσως, εικοσιδύο. Μια ολόκληρη ζωή!’ Στην καλύτερη περίπτωση, θα προκαλέσουν στους εαυτούς τους κατάθλιψη και αποπροσανατολισμό.

Από πολλές πλευρές, βρισκόμαστε σήμερα πλησιέστερα στα ερωτήματα του 19ου αιώνα από όσο στην επαναστατική ιστορία του 20ου. Μια μεγάλη ποικιλία φαινομένων του 19ου αιώνα επανεμφανίζονται σήμερα: οι τεράστιες ζώνες φτώχειας, οι διευρυμένες ανισότητες, οι πολιτικές, που είναι ξεθωριασμένες μέσα στην ‘υπηρεσία του πλούτου,’ ο μηδενισμός ενός μεγάλου τμήματος της νεολαίας, η υποτακτικότητα ενός μεγάλου μέρους της διανοήσης. Αλλά κι ο καθηλωμένος, εγκλεισμένος πειραματισμός κάποιων λίγων ομάδων, που αναζητούν νέους τρόπους, για να εκφράσουν τις προϋποθέσεις του κομμουνισμού ... Κι αυτός είναι ο λόγος, δίχως αμφιβολία, γιατί, όπως στον 19ο αιώνα, το σημερινό διακύβευμα δεν είναι η νικηφόρα επαλήθευση των κομμουνιστικών προϋποθέσεων, αλλά οι ίδιες οι συνθήκες της ύπαρξής τους. Αυτό είναι το καθήκον μας, κατά τη διάρκεια του αντιδραστικού διαλείμματος, που τώρα επικρατεί: μέσα από τον συνδυασμό των διαδικασιών σκέψης – πάντοτε παγκόσμιων ή καθολικών, σε χαρακτήρα – και των πολιτικών εμπειριών – πάντοτε τοπικών ή ιδιαίτερων, αλλά όμως μεταβιβάσιμων – οφείλουμε να ανανεώσουμε τις συνθήκες ύπαρξης των προϋποθέσεων του κομμουνισμού, μέσα στη συνείδησή μας και πάνω στην γη.

Η ιδέα του κομμουνισμού

του Alain Badiou

Ο σκοπός μου εδώ είναι να περιγράψω ένα διανοητικό εγχείρημα, στο οποίο θα έδινα – για λόγους, που, ελπίζω, να είναι πειστικοί – το όνομα της Ιδέας του κομμουνισμού. Χωρίς αμφιβολία, η πιο λεπτή στιγμή αυτής της κατασκευής είναι η γενικότητα, η οποία συνίσταται στο να πούμε τι είναι μια Ιδέα, όχι μόνο σε σχέση με τις πολιτικές αλήθειες (και στην περίπτωση αυτή, η Ιδέα είναι αυτή του κομμουνισμού), αλλά σε σχέση με μια οποιαδήποτε αλήθεια (και στην περίπτωση αυτή, η Ιδέα είναι μια σύγχρονη επανάληψη αυτού που ο Πλάτων προσπαθεί να μας μεταδώσει κάτω από το όνομα του *είδους* ή της *ιδέας* ή, ακριβέστερα, της Ιδέας του Καλού). Θα άφηνα υπονοούμενο ένα μεγάλο μέρος αυτής της γενικότητας,¹ για να γίνω όσο το δυνατό πιο σαφής σ' ό,τι αφορά την Ιδέα του κομμουνισμού.

Το εγχείρημα η “Ιδέα του κομμουνισμού” απαιτεί τρία πρωταρχικά στοιχεία: ένα πολιτικό, ένα ιστορικό κι ένα υποκειμενικό στοιχείο.

Πρώτα, το πολιτικό στοιχείο. Πρόκειται γι' αυτό που ονομάζω αλήθεια, πολιτική αλήθεια. Σχετικά με την ανάλυσή μου της Πολιτιστικής Επανάστασης (μιας πολιτικής αλήθειας, που έχει συμβεί), ένας σχολιαστής της Αγγλικής εφημερίδας *Observer* σκέφτηκε να πει, μόνο για να επιβεβαιώσει τη δική μου θετική σχέση με το επεισόδιο εκείνο της Κινεζικής ιστορίας (γι' αυτόν, φυσικά, μια ένοχη χαοτική συμφορά), ότι ήταν ευτυχισμένος που η εμπειρική Αγγλική παράδοση είχε “*εμβολιασμένους* [τους αναγνώστες του *Observer*] κατά της οποιασδήποτε ανοχής του ιδεοκρατικού δεσποτισμού.” Ήταν ευτυχισμένος, με λίγα λόγια, μ' αυτό που αποτελεί το κυρίαρχο μέλημα του κόσμου σήμερα “Να ζείτε χωρίς την Ιδέα.” Για να τον ευχαριστήσω, θα άρχιζα λέγοντας ότι, πέρα απ' όλα, μπορεί να περιγράψει κανείς με καθαρά εμπειρικό τρόπο μια πολιτική αλήθεια: είναι μια συγκεκριμένη και περιοδολογημένη διαδοχή, όπου αναδύονται, υπάρχουν κι εξαφανίζονται νέες πρακτικές και νέες σκέψεις της συλλογικής

¹ Το θέμα της Ιδέας εμφανίζεται προοδευτικά στη δουλειά μου. Χωρίς αμφιβολία, ήδη παρόν στο τέλος της δεκαετίας των '80, από τον καιρό του *Μανιφέστου για την φιλοσοφία*, ορίζω το εγχείρημά μου ως “πλατωνισμό του πολλαπλού,” ως αυτό που καθιστά αναγκαία την επανάληψη του στοχασμού πάνω σ' αυτό που είναι μια Ιδέα. Ο στοχασμός αυτός παίρνει, στη *Λογική των κόσμων*, μια επιτακτική μορφή: η “αληθινή ζωή” νοείται σαν η ζωή σύμφωνα με την Ιδέα, αντίθετα με τον κανόνα του σύγχρονου δημοκρατικού υλισμού, που μας επιβάλλει να ζούμε χωρίς την Ιδέα. Εξετάζω πιο στενά τη λογική της Ιδέας στο *Δεύτερο Μανιφέστο για την φιλοσοφία*, όπου εισάγεται η έννοια της ιδέας, κι, έτσι, κι η λειτουργική ή ενεργητική αξία της Ιδέας. Όλα αυτά είναι θεμελιωμένα πάνω σε μια πολυσχιδή δέσμευση προς την κατεύθυνση μιας αναζωπύρωσης της χρήσης του Πλάτωνα. Να αναφέρουμε: το σεμινάριό μου, που, εδώ και δυο χρόνια, φέρνει το όνομα: “Για σήμερα: Ο Πλάτων!” το σχέδιο μιας ταινίας “Η ζωή του Πλάτωνα” κι η πλήρης μετάφραση (την οποία ονομάζω “υπερμετάφραση”) της *Πολιτείας*, μετονομασμένης “*Du commun(isme)*,” ανατεμαχισμένης σε εννέα κεφάλαια, που ελπίζω να τελειώσω και να δημοσιεύσω το 2010.

χειραφέτησης.² Μπορεί επίσης να δώσει κανείς και κάποια παραδείγματα: η Γαλλική Επανάσταση μεταξύ 1792 και 1794, ο λαϊκός πόλεμος στην Κίνα μεταξύ 1927 και 1949, οι μπολσεβίκοι στη Ρωσία μεταξύ 1902 και 1917, κι –αλίμονο για τον *Observer*, αλλά δεν πρέπει να του αρέσουν ούτε και τα άλλα παραδείγματά μου– η Μεγάλη Προλεταριακή Πολιτιστική Επανάσταση, οπωσδήποτε μεταξύ 1965 και 1968. Έχοντας πει αυτό, από τυπικής, δηλαδή, φιλοσοφικής πλευράς, θα μιλήσουμε εδώ για μια διαδικασία της αλήθειας, με την έννοια, που έχω δώσει στον όρο αυτό από το *Είναι και το Συμβάν*. Συνηθίζω να επανέρχομαι σ’ αυτό συνέχεια. Ας σημειώσουμε εξ αρχής ότι κάθε διαδικασία της αλήθειας προκαθορίζει ένα Υποκείμενο της αλήθειας αυτής, Υποκείμενο το οποίο, ακόμη κι από εμπειρικής πλευράς, δεν μπορεί να αναχθεί στο άτομο.

Μετά, το ιστορικό στοιχείο. Η περιοδολόγηση το δείχνει: μια διαδικασία της αλήθειας εγγράφεται στο γενικό γίνεσθαι της Ανθρωπότητας, κάτω από μια τοπική μορφή, της οποίας τα θεμέλια είναι χωρικά, χρονικά κι ανθρωπολογικά. Επίθετα όπως “Γαλλικό” ή “Κινέζικο” είναι οι εμπειρικοί δείκτες ενός τέτοιου εντοπισμού. Διευκρινίζουν αυτό για το οποίο ο Sylvain Lazarus (δείτε την προηγούμενη σημείωση) μιλά ως οι “ιστορικοί τρόποι της πολιτικής” κι όχι απλώς οι “τρόποι.” Υπάρχει, πράγματι, μια ιστορική διάσταση της αλήθειας, μολονότι αυτή καθίσταται καθολική (με την έννοια που δίνω στον όρο, για παράδειγμα, στο βιβλίο μου της *Ηθικής ή του Απόστολου Παύλου ή της θεμελίωσης της καθολικότητας*) ή αιώνια (όπως προτιμώ να λεω στη *Λογική των κόσμων* ή στο *Δεύτερο Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*). Ιδιαίτερα, βλέπουμε ότι, στο εσωτερικό μιας μορφής, που προσδιορίζεται από την αλήθεια (μορφή πολιτική, αλλά επίσης κι ερωτική, καλλιτεχνική ή επιστημονική), η ιστορική αποτύπωση περιλαμβάνει και τις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών αληθειών, οι οποίες, άρα, βρίσκονται τοποθετημένες σε διαφορετικά σημεία του γενικού ανθρώπινου χρόνου. Ιδιαίτερα, υπάρχουν αναδρομικές επιδράσεις της μιας αλήθειας πάνω σ’ άλλες αλήθειες, που είχαν δημιουργηθεί πιο πριν απ’ αυτήν. Όλα αυτά απαιτούν τη διαχρονική διαθεσιμότητα των αληθειών.

Τέλος, το υποκειμενικό στοιχείο. Πρόκειται για τη δυνατότητα, που έχει το άτομο, ορισμένο απλώς από την πλευρά της ανθρώπινης ζωικότητας, κι ολοκάθαρα διακεκριμένο από κάθε Υποκείμενο, να αποφασίσει³ να γίνει μέρος μιας πολιτικής

² Η εξαιρετική ύπαρξη της πολιτικής, κάτω από τη μορφή διαδοχικών περιόδων, οι οποίες είναι καταδικασμένες σε μια εμμενή (immanent) διακοπή, έχει πολύ γλαφυρά διασαφηνισθεί από τον Sylvain Lazarus στο βιβλίο του *Η ανθρωπολογία του Ονόματος*. Ονομάζει τις διαδοχικές αυτές περιόδους “ιστορικούς τρόπους της πολιτικής,” που είναι ορισμένοι δια μέσου ενός είδους σχέσης μεταξύ της πολιτικής και της σκέψης. Η δική μου η φιλοσοφική επεξεργασία αυτού, που είναι μια διαδικασία της αλήθειας, είναι φαινομενικά πολύ διαφορετική (οι έννοιες του συμβάντος και της γενεσιμότητας [généricité] είναι εντελώς απύσυχες από τη σκέψη του Lazarus). Έχω εξηγήσει στη *Λογική των κόσμων*, γιατί, εν τούτοις, το δικό μου το φιλοσοφικό εγχείρημα είναι συμβατό μ’ εκείνο του Lazarus, ο οποίος, από μεριάς του, προτείνει μια σκέψη της πολιτικής, που πραγματοποιείται από την άποψη της ίδιας της πολιτικής. Να σημειώσουμε ότι, και γι’ αυτόν επίσης, προφανώς, το ζήτημα της περιοδολόγησης των τρόπων της πολιτικής είναι πολύ σημαντικό.

³ Αυτή η πλευρά της απόφασης, της επιλογής, της βούλησης, όπου η Ιδέα περιβάλλει μια ατομική εμπλοκή, είναι όλο και περισσότερο παρούσα στις εργασίες του Peter Hallward. Είναι χαρακτηριστικό ότι, τώρα

διαδικασίας της αλήθειας. Να γίνει, κοντολογίς, στρατευμένος σ' αυτήν την αλήθεια. Στη *Λογική των κόσμων* και, με απλούστερο τρόπο, στο *Δεύτερο Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*, περιγράφω την απόφαση αυτή σαν μια ενσωμάτωση: το σώμα του ατόμου κι όλα όσα έχει μαζί του –σκέψεις, συναισθήματα, δυνατότητες δράσης κ.λπ.– γίνονται στοιχεία ενός άλλου σώματος, του σώματος της αλήθειας, μιας υλικής ύπαρξης μέσα σ' έναν κόσμο, που δίνεται από μια αλήθεια στη διαδικασία του γίνεσθαι. Είναι η στιγμή, όταν ένα άτομο αποφαινεται ότι μπορεί να υπερβεί τα όρια του (του εγωισμού, της ανταγωνιστικότητας, του πεπερασμένου..), που επιβάλλονται από την ατομικότητα (ή την ζωικότητα, που είναι το ίδιο πράγμα). Μπορεί στο βαθμό που, παραμένοντας πλήρως το άτομο που είναι, να γίνεται επίσης μέσω της ενσωμάτωσης, ένα ενεργό κομμάτι ενός νέου Υποκειμένου. Ονομάζω αυτήν την απόφαση, αυτή τη βούληση, υποκειμενικοποίηση.⁴ Με πιο γενικό τρόπο, η υποκειμενικοποίηση είναι πάντα η κίνηση, με την οποία ένα άτομο καθλώνει τη θέση μιας αλήθειας σε σχέση με την ίδια την ζωική ύπαρξή του και τον κόσμο, στον οποίον η ύπαρξή αυτή ξετυλίγεται.

Ονομάζω “Ιδέα” μια αφηρημένη άθροιση τριών πρωταρχικών στοιχείων, μιας διαδικασίας της αλήθειας, μιας ιστορικής τοποθέτησης και μιας ατομικής υποκειμενικοποίησης. Μπορούμε λοιπόν να δώσουμε αμέσως έναν τυπικό ορισμό της Ιδέας: η Ιδέα είναι η υποκειμενικοποίηση της σχέσης μεταξύ της ενικότητας (*singularité*) της διαδικασίας της αλήθειας και της αναπαράστασης της Ιστορίας.

Στην περίπτωση μας, θα λέγαμε ότι η Ιδέα είναι η δυνατότητα, που έχει το άτομο, να κατανοήσει ότι η συμμετοχή του σε μια ενική πολιτική διαδικασία (η είσοδός του στο σώμα-της-αλήθειας) είναι επίσης, με κάποια έννοια, και μια ιστορική απόφαση. Με την Ιδέα, το άτομο, στο βαθμό που αποτελεί στοιχείο ενός νέου Υποκειμένου, αναγνωρίζει την ένταξή του στην κίνηση της Ιστορίας. Η λέξη “κομμουνισμός” ήταν για περίπου δυο αιώνες (μετά από την “Κοινότητα των Ίσων” του Μπαμπέφ ως τα χρόνια του '80 του περασμένου αιώνα) το πιο σημαντικό όνομα μιας Ιδέας, που ήταν τοποθετημένη μέσα στο πεδίο της χειραφετικής ή της επαναστατικής πολιτικής. Το να είναι κανείς κομμουνιστής σήμαινε, αναμφισβήτητα, ότι είναι στρατευμένος στο Κομμουνιστικό Κόμμα, σήμαινε ότι είναι ένας από τα εκατομμύρια των φορέων δράσης για έναν ιστορικό προσανατολισμό ολόκληρης της Ανθρωπότητας. Η υποκειμενικοποίηση συνέδεε, πάνω στη βάση της Ιδέας του κομμουνισμού, την τοπική ένταξη στο πλαίσιο μιας πολιτικής διαδικασίας μαζί με την τεράστια συμβολική σφαίρα της πορείας της Ανθρωπότητας προς τη συλλογική χειραφέτησή της. Το μοίρασμα ενός φυλλαδίου στην πορεία ισοδυναμούσε επίσης και με την αναρρίχηση στη σκηνή της Ιστορίας.

επιτέλους, με τις αναφορές του στην Γαλλική και την Αιτιανή επανάσταση, όπου οι κατηγορίες αυτές είναι οι πλέον ορατές, ασχολείται πλέον σ' όλες του τις εργασίες με το σημαντικό αυτό ζήτημα.

⁴ Στο βιβλίο μου, *Θεωρία του Υποκειμένου*, δημοσιευμένο το 1982, το ζευγάρι της υποκειμενικοποίησης και της υποκειμενικής διαδικασίας παίζει ένα θεμελιώδη ρόλο. Ένα συμπληρωματικό σημάδι, όπως υποστηρίζει ο Bosteels στις εργασίες του (συμπεριλαμβανομένης και της μετάφρασής του στα Αγγλικά της εν λόγω *Θεωρίας*, που είναι δημοσιευμένη μαζί με κάποια αξιοσημείωτα σχόλια κ.λπ.) ότι επιστρέφω σταδιακά σε κάποιες από τις διαλεκτικές έννοιες αυτού του βιβλίου.

Καταλαβαίνουμε, άρα λοιπόν, γιατί η λέξη “κομμουνισμός” δεν μπορεί να είναι ένα καθαρά πολιτικό όνομα: συνδέει, στην πραγματικότητα, για εκείνα τα άτομα, των οποίων την υποκειμενικοποίηση στηρίζει, την πολιτική διαδικασία με κάτι άλλο από αυτό, που είναι η ίδια. Δεν μπορεί πλέον να είναι μια καθαρά ιστορική λέξη. Διότι, χωρίς την ενεργό πολιτική διαδικασία, η οποία βλέπουμε ότι κατέχει ένα αδιαίρετο κομμάτι μιας ενδεχομενικής αναγκαιότητας, η Ιστορία δεν είναι παρά ένας κενός συμβολισμός. Και τελικά, δεν μπορεί πλέον να είναι μια καθαρά υποκειμενική ή ιδεολογική λέξη. Διότι η υποκειμενικοποίηση λειτουργεί “μεταξύ” της πολιτικής και της ιστορίας, μεταξύ της ενικότητας και της προβολής της ενικότητας αυτής πάνω σε μια συμβολική ολότητα και, χωρίς την υλικότητα και το συμβολισμό αυτό, δεν μπορεί να συμβεί μέσα στις συνθήκες μιας απόφασης. Η λέξη “κομμουνισμός” έχει την υπόσταση μιας Ιδέας, που σημαίνει ότι, στο πλαίσιο της ενσωμάτωσης κι, επομένως, μέσα στην πολιτική υποκειμενικοποίηση, η λέξη αυτή συμβολίζει τη σύνθεση της πολιτικής, της ιστορίας και της ιδεολογίας. Γι’ αυτό, είναι προτιμότερο να την κατανοήσουμε σαν μια λειτουργία, παρά σαν μια έννοια. Η κομμουνιστική Ιδέα δεν υπάρχει παρά στο όριο μεταξύ του ατόμου και της πολιτικής διαδικασίας, σαν το στοιχείο εκείνο της υποκειμενικοποίησης, που στηρίζεται από μια ιστορική προβολή της πολιτικής. Η κομμουνιστική ιδέα είναι αυτό που συγκροτεί το πολιτικό-υποκειμενικό-γίγνεσθαι του ατόμου σαν να ήταν, επίσης και ταυτόχρονα, η προβολή του στην Ιστορία.

Χωρίς να θέλω να κινηθώ στις θεωρητικές περιοχές του φίλου μου Σλάβοϊ Ζίζεκ,⁵ πιστεύω ότι θα ήταν κατατοπιστικό να διατυπώσω την λειτουργία της Ιδέας, γενικώς, και της Ιδέας του κομμουνισμού, ιδιαιτέρως, μέσα στην καταχώριση των τριών στιγμών του Υποκείμενου, σύμφωνα με τον Λακάν: το πραγματικό, το φανταστικό και το συμβολικό. Θα ισχυριζόταν κανείς, εξ αρχής, ότι η ίδια η διαδικασία της αλήθειας αποτελεί το πραγματικό, που στηρίζει την Ιδέα. Όμως, θα συμφωνούσε κανείς στη συνέχεια ότι η Ιστορία δεν είναι παρά μια συμβολική ύπαρξη. Στην πραγματικότητα, δεν μπορεί να εμφανιστεί. Για να εμφανιστεί, πρέπει να ανήκει σ’ έναν κόσμο. Αλλά, η Ιστορία, στο βαθμό που υποτίθεται ότι αποτελεί την ολότητα του γίγνεσθαι των ανθρώπων, δεν έχει κανέναν κόσμο, ο οποίος να μπορεί να την τοποθετήσει μέσα σε μια πραγματική ύπαρξη. Είναι μια μεθύστερη αφηγηματική κατασκευή. Θα παραδεχόταν κανείς τελικά ότι η υποκειμενικοποίηση, που προβάλλει το πραγματικό μέσα στο φανταστικό της Ιστορίας, δεν μπορεί παρά να είναι φανταστική, για τον κύριο λόγο ότι κανένα πραγματικό δεν θα επέτρεπε το συμβολισμό του σαν τέτοιο. Το πραγματικό υπάρχει, σ’ έναν καθορισμένο κόσμο, και κάτω από πολύ ιδιαίτερες συνθήκες, στις οποίες θα επιστρέψω σε λίγο. Όμως είναι, όπως ο Λακάν το έλεγε και το επαναλάμβανε, ασυμβολίσιμη. Άρα, δεν γίνεται

⁵ Ο Σλάβοϊ Ζίζεκ είναι πιθανόν ο μοναδικός διανοητής σήμερα, που μπορεί ταυτόχρονα να παραμένει πολύ στενά προσκολλημένος στο έργο του Λακάν και να υποστηρίζει με επιμονή κι ενέργεια την επιστροφή της Ιδέας του κομμουνισμού. Ο αληθινός δάσκαλός του είναι ο Χέγκελ, για τον οποίον δίνει μια πλήρως καινούργια ερμηνεία, αφού παύει να την υπαγάγει στο θέμα της Ολότητας. Ας πούμε ότι υπάρχουν δυο τρόποι σήμερα να διασώσουμε την Ιδέα του κομμουνισμού στην φιλοσοφία: να απαρνηθούμε τον Χέγκελ, μάλιστα με οδύνη και με τίμημα την επανειλημμένη εξέταση των κειμένων του (αυτό είναι που κάνω), ή να προτείνουμε έναν διαφορετικό Χέγκελ, έναν άγνωστο Χέγκελ, κι αυτό είναι που κάνει ο Ζίζεκ, ξεκινώντας από τον Λακάν (ο οποίος ήταν από παλιά, μας λέει ο Ζίζεκ, αρχικά ολοφάνερα, μετά κρυφά, ένας λαμπρός Χεγκελιανός).

“πραγματικά” η προβολή του πραγματικού μιας διαδικασίας της αλήθειας μέσα στο αφηγηματικό συμβολικό της Ιστορίας. Δεν γίνεται παρά φανταστικά, που δεν σημαίνει, μακριά από αυτό που είναι άχρηστο, αρνητικό ή χωρίς αποτέλεσμα. Εντελώς αντίθετα, είναι μέσα στη λειτουργία της Ιδέας, εκεί όπου το άτομο βρίσκει τα μέσα, για να συγκροτηθεί “ως Υποκείμενο.”⁶ Θα μπορούσε λοιπόν να υποστηρίξει κανείς το εξής: η Ιδέα εκθέτει μια αλήθεια μέσα σε μια δομή, που αποτελεί δημιουργήμα της φαντασίας. Στην ιδιαίτερη περίπτωση της κομμουνιστικής Ιδέας, όπου αυτό που λειτουργεί ως η εν λόγω αλήθεια είναι μια πολιτική χειραφετική περίοδος, θα έλεγε κανείς ότι ο “κομμουνισμός” εκθέτει αυτήν την περίοδο (κι, άρα, και τους στρατευμένους σ’ αυτήν) μέσα σε μια συμβολική τάξη της Ιστορίας. Ή ακόμη: η Ιδέα του Κομμουνισμού είναι η φανταστική λειτουργία, με την οποία η υποκειμενικοποίηση ενός ατόμου προβάλλει ένα τμήμα του πραγματικού της πολιτικής μέσα στη συμβολική αφήγηση μιας Ιστορίας. Μ’ αυτήν την έννοια είναι φρόνιμο να λέμε ότι η Ιδέα είναι (όπως θα το περίμενε κανείς!) ιδεολογική.⁷

Σήμερα είναι ουσιαστικό να κατανοήσουμε καλά ότι το “κομμουνιστικό” δεν μπορεί να είναι το επίθετο, που χαρακτηρίζει μια πολιτική. Αυτό το βραχυκύκλωμα μεταξύ του πραγματικού και της Ιδέας έδωσε κάποιες εκφράσεις, για τις οποίες χρειάστηκε ένας αιώνας βιωμάτων, ταυτόχρονα επικών και τρομακτικών, για να καταλάβουμε τις δυσμορφίες των σχηματισμών σ’ εκφράσεις, όπως “Κομμουνιστικό Κόμμα” ή –το οξύμωρο σχήμα, που η έκφραση “σοσιαλιστικό κράτος” προσπάθησε να αποφύγει– “κομμουνιστικό κράτος.” Μπορεί να δει κανείς σ’ αυτό το βραχυκύκλωμα την μακροπρόθεσμη επίδραση της Χεγκελιανής προέλευσης του Μαρξισμού. Για τον Χέγκελ, πράγματι, το να εκτίθεται ιστορικά η πολιτική δεν αποτελεί καμία φανταστική υποκειμενικοποίηση, είναι το πραγματικό αυτοπροσώπως. Διότι το αποφασιστικό αξίωμα της διαλεκτικής, όπως αυτός τη συλλαμβανε, είναι ότι “το Αληθινό αποτελεί το γίνεσθαι του εαυτού του” ή, κάτι το ισοδύναμο, ότι “ο χρόνος είναι το είναι-εκεί της Έννοιας.” Από τότε, βασίζεται κανείς πάνω στη Χεγκελιανή θεωρητική κληρονομιά, όταν υποστηρίζει ότι η ιστορική καταχώριση κάτω από το όνομα του “κομμουνισμού” των επαναστατικών πολιτικών περιόδων ή των ετερόκλητων τμημάτων της συλλογικής χειραφέτησης αποκαλύπτει την αλήθεια, που βρίσκεται εκεί κι η οποία προοδεύει σύμφωνα με το πλαίσιο της Ιστορίας. Μια τέτοια λανθάνουσα υπαγωγή της αλήθειας στο ιστορικό της πλαίσιο συνεπάγεται ότι δεν μπορεί κανείς να μιλά “στ’ αλήθεια” για την κομμουνιστική πολιτική, για το Κομμουνιστικό Κόμμα ή για τους στρατευμένους στον κομμουνισμό. Όμως, βλέπουμε ότι σήμερα πρέπει να διαφυλάξουμε τα επίθετα αυτά. Για την υπεράσπισή τους, έπρεπε να διαβεβαιώσω πολλές φορές ότι η Ιστορία δεν υπάρχει,

⁶ Η ζωή “ως Υποκείμενο” προσλαμβάνεται με δυο έννοιες. Η πρώτη είναι όπως η “ζωή ως Αθάνατη,” απόφθεγμα, που αποδίδεται στον Αριστοτέλη. Το “ως” σημαίνει “σαν να ήταν.” Η δεύτερη είναι μια τοπολογική έννοια: η συσχέτιση σηματοδοτεί ένα αποτέλεσμα, που το άτομο ζει “μέσα” στο υποκείμενο-σώμα μιας αλήθειας. Αυτές οι λεπτές αποχρώσεις διασαφηνίζονται περαιτέρω από την θεωρία του σώματος-της-αλήθειας, με την οποίαν τελειώνει η *Λογική των κόσμων*, ένα κρίσιμο συμπέρασμα, που όμως είναι, πρέπει να ομολογήσω, ακόμη συμπαγές και δύσχηστο.

⁷ Βασικά, για να κατανοήσουμε καλά την ταλαίπωρη λέξη της “ιδεολογίας,” το απλούστερο πράγμα να κάνουμε είναι να μείνουμε όσο γίνεται πιο κοντά στους όρους του σχηματισμού της: “ιδεολογικό” είναι αυτό που βγαίνει από μια Ιδέα.

κάτι που είναι συνεπές με τον τρόπο που κατανοώ τις αλήθειες, δηλαδή, ότι δεν έχουν από μόνες τους καμία έννοια και, πάνω απ' όλα, καμία έννοια στο πλαίσιο της οποιασδήποτε Ιστορίας. Αλλά οφείλω σήμερα να ορίσω επακριβώς αυτήν την ετυμολογία. Σίγουρα, δεν υπάρχει τίποτε το πραγματικό στην Ιστορία κι είναι, επομένως, αληθινό, υπερβατικά αληθινό, ότι αυτή δεν υπάρχει. Η ασυνέχεια των κόσμων είναι ο νόμος της εμφάνισης κι, επομένως, και της ύπαρξης. Παρόλα αυτά, ό,τι υπάρχει, κάτω από τις πραγματικές συνθήκες της οργανωμένης πολιτικής δράσης, είναι η κομμουνιστική Ιδέα, μια λειτουργία, που συνδέεται με τη διανοητική υποκειμενικοποίηση κι η οποία ολοκληρώνει στο ατομικό επίπεδο το πραγματικό, το συμβολικό και το ιδεολογικό. Πρέπει να αποκαταστήσουμε αυτήν την Ιδέα, απαλλάσσοντάς την από οποιαδήποτε κατηγορηματική χρήση. Πρέπει να διασώσουμε την Ιδέα, αλλά επίσης να απελευθερώσουμε το πραγματικό από κάθε άμεσο συγκερασμό μ' αυτήν. Δεν μπορούν να ξαναζωντανεύουν από την κομμουνιστική Ιδέα, σαν μια εν δυνάμει δύναμη του υποκειμενικού γίνεσθαι των ατόμων, παρά μόνο οι πολιτικές, για τις οποίες θα ήταν, σε τελευταία ανάλυση, παράλογο να λέμε ότι είναι κομμουνιστικές.

Πρέπει λοιπόν να αρχίσουμε από τις αλήθειες, από το πραγματικό του πολιτικού, για να αναγνωρίσουμε την τριαδικότητα της λειτουργίας του: πολιτικό πραγματικό, Ιστορικό-συμβολικό, ιδεολογικό-φανταστικό.

Αρχίζω με κάποιες υπενθυμίσεις των εννοιών, που έχω καθιερώσει και συνηθίζω να χρησιμοποιώ, κάτω από μια πολύ γενική και απλουστευτική μορφή.

Ονομάζω “συμβάν” (événement) μια ρήξη μέσα στην κανονική διαθετικότητα των σωμάτων και των γλωσσών έτσι όπως υπάρχει σε μια ιδιαίτερη κατάσταση (situation) (αν αναφερθούμε στο *Είναι και το Συμβάν* (1988) ή στο *Μανιφέστο για την φιλοσοφία* (1989)) ή έτσι όπως εμφανίζεται σ' έναν ιδιαίτερο κόσμο (monde) (αν μάλλον αναφερθούμε στη *Λογική των κόσμων* (2006) ή στο *Δεύτερο Μανιφέστο για την φιλοσοφία* (2009)). Το σημαντικό εδώ είναι να παρατηρήσουμε ότι ένα συμβάν δεν αποτελεί την πραγματοποίηση μιας δυνατότητας, που βρίσκεται μέσα στο εσωτερικό μιας κατάστασης ή εξαρτάται από τους υπερβατικούς νόμους ενός κόσμου. Ένα συμβάν είναι η δημιουργία νέων δυνατοτήτων. Τοποθετείται, όχι απλώς στο επίπεδο των αντικειμενικών στόχων, που είναι δυνατό να πραγματοποιηθούν, αλλά στο επίπεδο των δυνατοτήτων του δυνατού. Αυτό επίσης σημαίνει: για μια κατάσταση ή έναν κόσμο, το συμβάν ανοίγει τη δυνατότητα σ' εκείνο, που, από τη στενή άποψη της σύνθεσης της κατάστασης ή της νομιμότητας του κόσμου, είναι κυριολεκτικά αδύνατο να συμβεί. Αν θυμηθούμε εδώ εκείνο, που, για τον Λακάν, είναι η εξίσωση πραγματικό = αδύνατο, βλέπουμε επίσης και την εγγενώς πραγματική διάσταση του συμβάντος. Θα μπορούσε ακόμη να πει κανείς ότι το συμβάν είναι η εκτύλιξη του πραγματικού στο βαθμό που αποτελεί τη μελλοντική δυνατότητα του εαυτού του.

Ονομάζω “κράτος μιας κατάστασης” ή απλώς “κράτος” (État) το σύστημα των περιορισμών, που ακριβώς οροθετούν τη δυνατότητα όλων όσων είναι δυνατό να συμβούν. Θα μπορούσαμε να πούμε επίσης ότι το κράτος μιας κατάστασης είναι ό,τι προδιαγράφει όλα εκείνα, τα οποία, σε μια δεδομένη κατάσταση, αποτελούν το ίδιο το μη δυνατό αυτής της κατάστασης, από την άποψη του τυπικού προκαθορισμού όλων

όσων είναι δυνατό να συμβούν. Το κράτος μιας κατάστασης είναι πάντοτε το πεπερασμένο της δυνατότητας και το συμβάν είναι η απειροποίηση. Τί, για παράδειγμα, αποτελεί σήμερα το κράτος από την άποψη των πολιτικών δυνατοτήτων; Λοιπόν, την καπιταλιστική οικονομία, τη συνταγματική μορφή της κυβέρνησης, τους νόμους (από νομικής πλευράς) σχετικά με την περιουσία και την κληρονομιά, το στρατό, την αστυνομία.. Βλέπουμε πώς, μέσα σ' όλες αυτές τις διαθετικότητες, όλους αυτούς τους μηχανισμούς, συμπεριλαμβανόμενων φυσικά κι εκείνων που ο Αλτουσέρ ονόμαζε “ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους” –και που θα μπορούσε να τους ορίσει κανείς με τον κοινό τους στόχο: την απαγόρευση του ενδεχόμενου να μπορεί η κομμουνιστική Ιδέα να προσδιορίζει μια δυνατότητα– το κράτος οργανώνει και διατηρεί, συχνά με τη δύναμη, τη διάκριση μεταξύ αυτού που είναι δυνατό να συμβεί κι αυτού που είναι αδύνατο να συμβεί. Συνεπώς, είναι σαφές ότι ένα συμβάν αποτελεί κάτι που συμβαίνει, στο βαθμό που αφαιρεί κάτι από την εξουσία του κράτους.

Ονομάζω “διαδικασία της αλήθειας” (procédure de vérité), ή “αλήθεια” (vérité), τη διαρκή οργάνωση, μέσα σε μια κατάσταση (μέσα σ' έναν κόσμο), των συνεπειών ενός συμβάντος. Θα μπορούσε αμέσως να παρατηρήσει κανείς ότι ένας ουσιαστικός κίνδυνος, αυτός της συμβαντικής προέλευσής της, εγκυμονεί σε κάθε αλήθεια. Ονομάζω “γεγονότα” (faits) τις συνέπειες της ύπαρξης του κράτους της κατάστασης. Ας σημειώσουμε ότι η πλήρης αναγκαιότητα βρίσκεται πάντα στην πλευρά του κράτους. Βλέπουμε λοιπόν ότι μια αλήθεια δεν μπορεί να αποτελείται από καθαρά γεγονότα. Το μέρος της αλήθειας, που βρίσκεται έξω από τα γεγονότα, απορρέει από τον προσανατολισμό της, που τον θεωρούμε υποκειμενικό. Λέμε επίσης ότι το υλικό “σώμα” μιας αλήθειας, στο βαθμό που είναι υποκειμενικά προσανατολισμένο, είναι ένα εξαιρετικό σώμα. Χρησιμοποιώντας, χωρίς κανένα σύμπλεγμα, μια θρησκευτική μεταφορά, είμαι πρόθυμος να πω ότι το σώμα-της-αλήθειας, στο βαθμό που δεν επιτρέπει την αναγωγή του σε γεγονότα, μπορεί να ονομασθεί ένδοξο σώμα. Σχετικά με το σώμα αυτό, που είναι, στην πολιτική, το σώμα ενός νέου συλλογικού Υποκειμένου, μιας οργάνωσης ατομικών πολλαπλοτήτων, θα λέγαμε ότι συμμετέχει στη δημιουργία μιας πολιτικής αλήθειας. Σε σχέση με το κράτος του κόσμου, μέσα στον οποίον μια τέτοια δημιουργία ενεργοποιείται, θα μιλούσαμε για ιστορικά γεγονότα. Η ιστορία, σαν τέτοια, αποτελούμενη από ιστορικά γεγονότα, δεν είναι τίποτε που να αφαιρείται από την εξουσία του κράτους. Η ιστορία δεν είναι ούτε υποκειμενική, ούτε ένδοξη. Πρέπει μάλλον να πούμε ότι η Ιστορία είναι η ιστορία του κράτους.⁸

Μπορούμε τότε να επιστρέψουμε στο θέμα μας, που αφορά την κομμουνιστική Ιδέα. Αν μια Ιδέα είναι, για ένα άτομο, η υποκειμενική λειτουργία, με την οποίαν μια ιδιαίτερη πραγματική αλήθεια προβάλλεται φαντασιακά μέσα στη συμβολική κίνηση της Ιστορίας,

⁸ Το ότι η ιστορία είναι η ιστορία του κράτους αποτελεί μια θέση, που εισήγαγε ο Sylvain Lazarus στο πεδίο της πολιτικής σκέψης, αλλά για την οποία δεν έχουν ακόμη δημοσιευτεί όλα όσα έχουν αναπτυχθεί. Εδώ όμως, πρέπει να πω ότι η δική μου η οντολογικο-φιλοσοφική έννοια του κράτους μιας κατάστασης, έτσι όπως την εισήγαγα στα μέσα του '80, χαρακτηρίζεται από μια διαφορετική (μαθηματική) προέλευση κι ένα διαφορετικό (μεταπολιτικό) προορισμό. Εντούτοις, η συμβατότητα διατηρείται σ' ένα σημείο κεφαλαιώδους σημασίας: καμιά πολιτική διαδικασία της αλήθειας δεν μπορεί, μέσα στην χαρακτηριστική της υπόσταση, να μπερδευτεί με τις ιστορικές δράσεις ενός κράτους μιας κατάστασης.

μπορούμε να πούμε ότι η Ιδέα παρουσιάζει την αλήθεια σαν να είναι αυτή ένα γεγονός. Ή ακόμα: ότι η Ιδέα παρουσιάζει κάποια γεγονότα σαν σύμβολα του πραγματικού της αλήθειας. Έτσι, η Ιδέα του Κομμουνισμού κατόρθωσε να επιτρέψει την εγγραφή της επαναστατικής πολιτικής και των κομμάτων της πάνω στην αναπαράσταση μιας έννοιας της Ιστορίας, της οποίας η αναγκαία κατάληξη ήταν ο κομμουνισμός. Ή, μπορέσαμε να μιλήσουμε για μια “πατρίδα του σοσιαλισμού,” που θα ερχόταν να συμβολίσει τη δημιουργία μιας δυνατότητας, εξ ορισμού εύθραυστης, χάρη στη μαζικότητα της εξουσίας, που τη συντηρούσε. Η Ιδέα, η οποία είναι μια λειτουργική μεσολάβηση μεταξύ του πραγματικού και του φανταστικού, παρουσιάζει πάντα στο άτομο κάτι που είναι τοποθετημένο μεταξύ του συμβάντος και του γεγονότος. Γι’ αυτό το λόγο, οι ατέλειωτες συζητήσεις, που αφορούν την πραγματική κατάσταση της κομμουνιστικής Ιδέας, είναι αδιέξοδες. Πρόκειται για μια ρυθμιστική Ιδέα, με την έννοια του Καντ, χωρίς καμία πραγματική δραστηριότητα, που είναι όμως ικανή να παγιώσει το πώς κατανοούμε μια ορθολογική τελεολογία; Ή πρόκειται για ένα πρόγραμμα, το οποίο πρέπει σιγά-σιγά να υλοποιηθεί με τις δράσεις πάνω στον κόσμο ενός νέου μετεπαναστατικού κράτους; Είναι μια ουτοπία, και μάλιστα μια επικίνδυνη ουτοπία, επίσης εγκληματική; Ή είναι το όνομα του Λόγου μέσα στην Ιστορία; Δεν θα μπορούσε κανείς να έφερνε σε πέρας έναν τέτοιο τύπο συζήτησης, για το λόγο ότι η υποκειμενική λειτουργία της Ιδέας είναι σύνθετη κι όχι απλή. Περικλείει, σαν την απόλυτη πραγματική συνθήκη της, την ύπαρξη των πραγματικών περιόδων της χειραφετικής πολιτικής, αλλά επίσης προϋποθέτει και την εκτύλιξη μιας γκάμας ιστορικών γεγονότων, που είναι κατάλληλα για το συμβολισμό αυτό. Κάτι που δεν σημαίνει (καθώς θα ισοδυναμούσε με την υπαγωγή της διαδικασίας της αλήθειας στους νόμους του κράτους) ότι το συμβάν κι οι πολιτικά οργανωμένες συνέπειές του θα μπορούσαν να αναχθούν σε γεγονότα. Αλλά όμως επίσης δεν σημαίνει ότι τα γεγονότα είναι ακατάλληλα για την οποιαδήποτε ιστορική μετ-εγγραφή (για να παίζουμε με τις λέξεις, όπως έκανε ο Λακάν) των τυπικών χαρακτήρων μιας αλήθειας. Η Ιδέα είναι η ιστορική καθήλωση αυτού που υπάρχει σε κατάσταση φυγής, αφαίρεσης, ανεπαίσθητα, μέσα στο γίνεσθαι μιας αλήθειας. Αλλά μόνον εφόσον αναγνωρίζει σαν το πραγματικό της αυτή τη διάσταση του τυχαίου, του φευγαλέου, του αφηρημένου και του ανεπαίσθητου. Για το λόγο αυτό, εντάσσεται στην κομμουνιστική Ιδέα η απάντηση στο ερώτημα “από πού έρχονται οι σωστές ιδέες;” που έδωσε ο Μάο: οι “σωστές ιδέες” (οι οποίες, εννοείται, αποτελούν το σχεδιάγραμμα μιας αλήθειας σε μια κατάσταση) έρχονται από την πράξη. Καταλαβαίνει κανείς προφανώς ότι η “πράξη” είναι το υλιστικό όνομα του πραγματικού. Ταιριάζει λοιπόν να πούμε ότι η Ιδέα, η οποία συμβολίζει μέσα στην Ιστορία το γίνεσθαι “εν αληθεία” των σωστών (πολιτικών) ιδεών, δηλαδή, η Ιδέα του κομμουνισμού, προέρχεται τότε κι η ίδια, τελικά, από την πράξη (την εμπειρία του πραγματικού), χωρίς όμως να μπορεί να αναχθεί σ’ αυτήν. Είναι το πρωτόκολλο, όχι της ύπαρξης, αλλά της παράθεσης μιας ενεργοποιημένης αλήθειας.

Όλα αυτά εξηγούν, και μέχρι κάποιου βαθμού δικαιολογούν, ότι τελικά μπορούμε να φθάσουμε στο τέλος μέχρι την παράθεση των αληθειών της χειραφετικής πολιτικής κάτω από τη μορφή του αντίθετού τους, δηλαδή, τη μορφή του κράτους. Αν πρόκειται για μια ιδεολογική (φανταστική) σχέση μεταξύ της διαδικασίας της αλήθειας και των ιστορικών γεγονότων, γιατί τότε διστάζουμε να ωθήσουμε τη σχέση αυτή στα άκρα της, γιατί δεν λέμε ότι πρόκειται για μια σχέση μεταξύ του συμβάντος και του κράτους μιας κατάστασης; *Το Κράτος κι η Επανάσταση* ήταν ο τίτλος ενός από τα πιο ξακουστά

κείμενα του Λένιν. Κι έχει να κάνει με το Κράτος και το Συμβάν. Εντούτοις, ο Λένιν, ακολουθώντας τον Μαρξ στο σημείο αυτό, φροντίζει να μας πει ότι το Κράτος, το οποίο θα γίνει το πρόβλημα μετά την Επανάσταση, πρέπει να είναι το Κράτος του μαρασμού του Κράτους, το Κράτος σαν οργανωτής της μετάβασης στο μη Κράτος. Ας πούμε, επομένως, το εξής: η Ιδέα του κομμουνισμού μπορεί να προβάλλει το πραγματικό μιας πολιτικής, πάντοτε με αφαίρεση από την εξουσία του κράτους, μέσα στο ιστορικό σχήμα ενός “άλλου κράτους,” αρκεί η αφαίρεση να είναι εσωτερική αυτής της λειτουργίας της υποκειμενικοποίησης, με την έννοια ότι το “άλλο κράτος” να προέρχεται κι αυτό από την αφαίρεση από την εξουσία του κράτους κι, άρα, από την ίδια την εξουσία του, στο βαθμό που αποτελεί ένα κράτος, του οποίου η ουσία βρίσκεται υπό μαρασμό.

Είναι μέσα σ’ ένα τέτοιο πλαίσιο, όπου οφείλουμε να σκεφτούμε και να επικροτήσουμε την αποφασιστική σημασία των κύριων ονομάτων μέσα σε κάθε επαναστατική πολιτική. Η σημασία αυτή, στην πραγματικότητα, είναι και δραματική και παράδοξη. Από τη μια μεριά, πράγματι, η χειραφετική πολιτική ουσιαστικά αποτελεί την πολιτική των ανώνυμων μαζών, είναι η νίκη των χωρίς-όνομα,⁹ εκείνων που κρατούνται από το κράτος μέσα σε μια τερατώδη ασημαντότητα. Από την άλλη μεριά, η χειραφετική πολιτική είναι σημαδεμένη, απ’ άκρου εις άκρον, με τα κύρια ονόματα, τα οποία προσδιορίζουν ιστορικά την ταυτότητά της, την αναπαριστούν, πολύ πιο έντονα από ό,τι ισχύει σ’ άλλες πολιτικές. Γιατί μια τέτοια σειρά κύριων ονομάτων; Γιατί αυτό το ένδοξο Πάνθεον των ηρώων της επανάστασης; Γιατί Σπάρτακος, Τόμας Μύντζερ, Ροβεσπιέρος, Τουσάν-Λουβερτύρ, Μπλανκί, Μαρξ, Λένιν, Ρόζα Λούξεμπουργκ, Μάο, Τσε Γκεβάρα, και τόσοι άλλοι; Διότι όλα αυτά τα κύρια ονόματα συμβολίζουν ιστορικά, κάτω από τη μορφή ενός συγκεκριμένου ατόμου, μια καθαρή ενικότητα, μια ιδιοτυπία, των σωμάτων και των σκέψεων, ένα δίκτυο, ταυτόχρονα δυσεύρετο και πολύτιμο, των φυγόκεντρων περιόδων της πολιτικής ως αλήθειας. Ο λεπτεπίλεπτος φορμαλισμός των σωμάτων-της-αλήθειας γίνεται εδώ ευανάγνωστος σαν μια εμπειρική ύπαρξη. Το οποιοδήποτε άτομο ανταμώνει τα ένδοξα τυπικά άτομα σαν το αποτέλεσμα μιας μεσολάβησης της ίδιας της δικής του της ατομικότητας, σαν την απόδειξη της δυνατότητάς του να επιβληθεί απέναντι στο πεπερασμένο. Η ανώνυμη δράση εκατομμυρίων μαχητών, επαναστατών, αγωνιστών, που από μόνη της δεν μπορεί να αναπαρασταθεί, συναθροίζεται κι αποκτά αξία για το ένα άτομο, κάτω από τη μορφή ενός απλού και δυναμικού κύριου ονόματος. Έτσι, τα κύρια ονόματα συμμετέχουν στη λειτουργία της Ιδέας κι όλοι αυτοί, που αναφέραμε, είναι τα

⁹ Οι “χωρίς-όνομα,” ή οι “χωρίς-μέρος,” και τελικά, μέσα σ’ όλες τις σύγχρονες πολιτικές δράσεις, η οργανωτική λειτουργία των εργατών “χωρίς-έγγραφο,” όλα αυτά προέρχονται από μια αρνητική ή μάλλον στερητική παρουσίαση στο ανθρώπινο πεδίο των χειραφετικών πολιτικών. Ιδιαίτερα ο Jacques Rancière, κυρίως σε μια βαθυστόχαστη μελέτη αυτών των θεμάτων κατά τον 19^ο αιώνα, έχει τεκμηριώσει, στο φιλοσοφικό πεδίο, τη δημοκρατική σημασία της μη υπαγωγής σε μια κυρίαρχη ταξινόμηση. Η ιδέα αυτή γυρνά πίσω, στην πραγματικότητα, τουλάχιστον ως τον Μαρξ των *Χειρογράφων του 1844*, ο οποίος όριζε το προλεταριάτο σαν τη γενόσημη ανθρωπότητα, σαν εκείνους που δεν κατέχουν οι ίδιοι καμιά από τις ιδιότητες, με τις οποίες η μπουρζουαζία όριζε τον Άνθρωπο (ευπρέπεια ή κανονικότητα ή “ομαλή ενσωμάτωση,” θα λέγαμε σήμερα). Είναι τα θεμέλια μιας διάσωσης, που ο Rancière προσπαθεί να διασφαλίσει για τη λέξη “δημοκρατία,” όπως τον βλέπουμε να κάνει στο δοκίμιό του *Το μίσος για τη δημοκρατία*. Δεν είμαι όμως και τόσο σίγουρος, αν μπορεί κανείς να σώσει τη λέξη αυτή τόσο εύκολα ή, σ’ οποιαδήποτε περίπτωση, θεωρώ ότι η στροφή στην Ιδέα του κομμουνισμού είναι αναπόφευκτη. Είμαστε όμως δεσμευμένοι να κάνουμε τη συζήτηση κι αυτό επιδιώκουμε.

συστατικά στοιχεία της Ιδέας του κομμουνισμού στις διαφορετικές της φάσεις. Ας μην διστάσουμε να πούμε: η καταδίκη από τον Χρουστσόφ, στην περίπτωση του Στάλιν, της “λατρείας της προσωπικότητας” ήταν ανάρμοστη κι ανήγγελνε, υπό το πρόσχημα της δημοκρατίας, το μαρasmus της Ιδέας του κομμουνισμού, όπως γίναμε μάρτυρες στις δεκαετίες που ακολούθησαν. Η πολιτική κριτική του Στάλιν και των τρομερών οραματισμών του για το κράτος έπρεπε να είχε διεξαχθεί μ’ έναν αυστηρό τρόπο, από την άποψη της ίδιας της επαναστατικής πολιτικής, κι αυτό ο Μάο το είχε πολλές φορές σκιαγραφήσει σ’ ένα πλήθος κειμένων του.¹⁰ Αντίθετα, ο Χρουστσόφ, που στην πραγματικότητα υπερασπιζόταν την ηγετική ομάδα του Σταλινικού κράτους, δεν έκανε κανένα βήμα προς αυτή την κατεύθυνση κι έμεινε ικανοποιημένος, μιλώντας απλώς για τον Τρόμο, που ασκήθηκε στο όνομα του Στάλιν, μόνο με μια γενική κριτική του ρόλου των κύριων ονομάτων στη διαδικασία της πολιτικής υποκειμενικοποίησης. Με τον τρόπο αυτό, ο ίδιος έστρωσε το στρώμα, όπου οι “νέοι φιλόσοφοι” του αντιδραστικού ανθρωπισμού, μια δεκαετία αργότερα, θα κοιμόντουσαν. Απ’ εδώ, απορρέει ένα πολύτιμο μάθημα: όταν οι πολιτικές αναδρομικές δράσεις έρχονται να απαιτήσουν την καθαίρεση ενός ιδιαίτερου ονόματος από το πλαίσιο της συμβολικής του λειτουργίας, τότε δεν μπορεί κανείς ταυτόχρονα να διαγράφει και την ίδια τη συμβολική λειτουργία. Διότι η Ιδέα –και, πιο χαρακτηριστικά, επειδή αυτή ακριβώς αναφέρεται απευθείας στο άπειρο των ανθρώπων του λαού, η κομμουνιστική Ιδέα– έχει ανάγκη του πεπερασμένου των κύριων ονομάτων.

Ας ανακεφαλαιώσουμε λοιπόν, όσο απλούστερα είναι δυνατό να γίνει. Μια αλήθεια είναι η πραγματική πολιτική. Η Ιστορία, συμπεριλαμβανομένης και της μορφής της ως δεξαμενής κύριων ονομάτων, αποτελεί ένα συμβολικό χώρο. Η ιδεολογική λειτουργία της Ιδέας του κομμουνισμού είναι η φανταστική προβολή του πολιτικού πραγματικού μέσα στο συμβολικό μύθο της Ιστορίας, συμπεριλαμβανομένης και της μορφής της αναπαράστασης της δράσης των αμέτρητων μαζών από το Ένα άτομο με το κύριο όνομα. Η λειτουργία της Ιδέας αυτής είναι να υποστηρίζει την ενσωμάτωση των ατόμων μέσα στην πειθαρχία μιας διαδικασίας της αλήθειας, να επιτρέπει, με τα ίδια της τα μάτια, το άτομο να ξεπερνά τους κρατικούς περιορισμούς στην επιβίωσή του, ενσωματώνοντάς το με το σώμα-της-αλήθειας, δηλαδή, το σώμα της διαδικασίας της υποκειμενικοποίησης.

Θα μπορούσε τώρα να ρωτήσει κανείς: γιατί χρειάζεται να καταφεύγουμε σε μια τόσο διφορούμενη λειτουργία; Γιατί πρέπει επίσης το συμβάν κι οι συνέπειές του να εκτίθενται κάτω από τη μορφή του γεγονότος, συχνά ενός βίαιου γεγονότος, κι όλων όσων συνοδεύουν τις παραλλαγές της “λατρείας της προσωπικότητας”; Γιατί να υπάρχει μια τέτοια ιστορική προϋπόθεση των χειραφετικών πολιτικών;

Ο απλούστερος λόγος είναι ότι η συνήθης ιστορία, η ιστορία των ατομικών ζωών, διαδραματίζεται μέσα στο κράτος. Η ιστορία μιας ζωής είναι από μόνη της, χωρίς

¹⁰ Για τα κείμενα του Μάο περί Στάλιν, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε το μικρό βιβλίο *Μάο Τσε-Τουνγκ κι η οικοδόμηση του σοσιαλισμού*, με το σαφή υπότιτλο “Σοβιετικό μοντέλο ή Κινέζικος δρόμος,” σε μετάφραση και παρουσίαση του Χου Χι-Χσι (Παρίσι, Seuil, 1975). Έχω κάνει για το βιβλίο αυτό ένα σχόλιο, προσανατολισμένο στην ιδέα της αιωνιότητας του Αληθινού, στην εισαγωγή της *Λογικής των κόσμων*.

αποφάσεις ή επιλογές, μέρος της ιστορίας του κράτους, του οποίου οι κλασικές διαμεσολαβήσεις είναι η οικογένεια, η εργασία, η πατρίδα, η περιουσία, η θρησκεία, τα έθιμα.. Η ηρωική, αλλά ατομική, προβολή μιας εξαίρεσης σε σχέση μ' όλα αυτά –όπως είναι μια διαδικασία της αλήθειας– θα είναι επίσης κάτι μοιρασμένο και μ' άλλους, θα εκτίθεται όχι μόνο σαν εξαίρεση, αλλά ακόμη και σαν δυνατότητα, η οποία, απ' εδώ και πέρα, θα είναι κοινή για όλους. Κι αυτό είναι μια από τις λειτουργίες της Ιδέας: η προβολή της εξαίρεσης μέσα στην καθημερινότητα της ύπαρξης, η πραγματοποίηση αυτού που είναι ανήκουστο. Να πεισθούν τα άτομα του περιγύρου μου, η ή ο σύζυγος, οι γείτονες κι οι φίλοι, οι συνάδελφοι, ότι υπάρχει ακόμη αυτή η απίστευτη εξαίρεση των αληθειών του γίνεσθαι, ότι δεν είμαστε καταδικασμένοι να υφιστάμεθα το φορμάρισμα των υπάρξεών μας από τους περιορισμούς του κράτους. Βεβαίως, σε τελευταία ανάλυση, μόνο η γυμνή ή η στρατευμένη εμπειρία της διαδικασίας της αλήθειας μπορεί να επιβάλλει την εισδοχή του ενός ή του άλλου μέσα στο σώμα-της-αλήθειας. Αλλά, για να φέρουμε κάποιον στο σημείο, όπου του δίνεται η εμπειρία αυτή, για να τον κάνουμε θεατή κι, επομένως, ακόμη και δρώντα μέσα σ' όλα όσα έχουν σημασία σε μια αλήθεια, είναι σχεδόν πάντοτε αναγκαία η διαμεσολάβηση της Ιδέας, το μοίρασμα της Ιδέας μεταξύ όλων. Η ιδέα του κομμουνισμού (όποιο άλλο κι αν είναι το όνομα, που της δίνει κανείς, κάτι το οποίο δεν έχει και την παραμικρή σημασία: καμιά Ιδέα δεν προσδιορίζεται από το όνομά της) είναι αυτό, δια μέσου του οποίου μπορεί κανείς να αρθρώσει τη διαδικασία μιας αλήθειας μέσα στην ακάθαρτη γλώσσα του κράτους κι, έτσι, να μετατοπίσει, για κάποιο χρόνο, τα όρια της εξουσίας, με τα οποία το κράτος προδιαγράφει ό,τι είναι δυνατό κι ό,τι είναι αδύνατο να συμβεί. Η πιο συνηθισμένη χειρονομία, κάτω από μια τέτοια ματιά των πραγμάτων, είναι να φθάσει κανείς σε μια αληθινή πολιτική συνεύρεση, μακριά από τον οικείο χώρο του, μακριά από τις κωδικοποιημένες υπαρξιακές παραμέτρους του, π.χ., μέσα σε μια αίθουσα εργατών από το Μαλί ή μπροστά στην πύλη ενός εργοστάσιου. Ερχόμενος στον τόπο, όπου παράγεται η πολιτική, θα αποφασίσει για τη δική του ενσωμάτωση ή αναδίπλωση. Αλλά για να πάει στον τόπο αυτό, πρέπει η Ιδέα –η οποία εδώ και δέκα αιώνες, ή ίσως από τον Πλάτωνα κι ύστερα, είναι η Ιδέα του κομμουνισμού– να προ-μετακινηθεί μέσα στην τάξη των αναπαραστάσεων, της Ιστορίας και του κράτους. Πρέπει το συμβολικό να συμπαρασταθεί φανταστικά στη δημιουργική απόδραση του πραγματικού. Πρέπει τα αλληγορικά γεγονότα να ιδεολογικοποιήσουν και να ιστορικοποιήσουν την ευθραυστότητα του αληθινού. Πρέπει μια φτωχική αλλά κρίσιμη συζήτηση με τέσσερις εργάτες κι έναν φοιτητή μέσα σε μια σκοτεινιασμένη αίθουσα να μεγεθυνθεί στιγμιαία στις διαστάσεις του Κομμουνισμού κι ακόμα να μπορεί να είναι ταυτόχρονα κι αυτό που είναι κι αυτό που θα είχε γίνει τη στιγμή της επιτόπιας κατασκευής του Αληθινού. Πρέπει να γίνει ορατό, κάτω από τη μεγέθυνση του συμβολικού, ότι οι “σωστές ιδέες” προέρχονται από μια τέτοια σχεδόν αόρατη πράξη. Πρέπει η συνεύρεση των πέντε ατόμων σ' ένα καταστραμμένο προάστιο να γίνει αιώνια εξ αιτίας της επισφάλειάς τους. Γι' αυτό, πρέπει το πραγματικό να εκτεθεί μέσα σε μια φανταστική δομή.

Ο δεύτερος λόγος είναι ότι κάθε συμβάν αποτελεί και μια έκπληξη. Αν δεν ήταν, ό,τι μπορούσε να είχε γίνει εκ των προτέρων ορατό σαν γεγονός κι, επομένως, να εγγραφόταν μέσα στην ιστορία του κράτους, θα ήταν αντιφατικό. Μπορούμε λοιπόν να διατυπώσουμε το πρόβλημα ως εξής: πώς μπορούμε να προετοιμασθούμε για τέτοιες εκπλήξεις; Κι αυτή τη φορά, το πρόβλημα υπάρχει, ακόμη κι αν ήδη τώρα είμαστε

στρατευμένοι στο πλαίσιο των συνεπειών κάποιου παλιότερου συμβάντος, ακόμη κι αν ήδη συμπεριλαμβανόμαστε μέσα στο σώμα-της-αλήθειας. Βέβαια, προτείνουμε το ξεδίπλωμα των νέων δυνατοτήτων. Όμως, το επερχόμενο συμβάν θα καταστήσει δυνατό να συμβεί αυτό, που, ακόμη και για μας τους ίδιους, εξακολουθεί τώρα να παραμένει αδύνατο να συμβεί. Για να προβλέψουμε, τουλάχιστον ιδεολογικά ή διανοητικά, τη δημιουργία των νέων δυνατοτήτων, πρέπει να έχουμε μια Ιδέα. Μια Ιδέα, που φυσικά περικλείει την καινοτομία των δυνατοτήτων, που η διαδικασία της αλήθειας, στην οποία είμαστε στρατευμένοι, έχει φέρει στο φως, όπως και το ποιες είναι αυτές οι πραγματικές δυνατότητες, αλλά που περικλείει ακόμα και την τυπική δυνατότητα ύπαρξης κι άλλων δυνατοτήτων, για τις οποίες είμαστε μέχρι στιγμής ανυποψίαστοι. Μια Ιδέα είναι πάντοτε η διαβεβαίωση της ιστορικής δυνατότητας για την ύπαρξη μιας νέας αλήθειας. Κι επειδή η δυναμική διεύθυνση του αδύνατου να συμβεί μέσα στο χώρο των δυνατοτήτων γίνεται μέσω της αφαίρεσης από την εξουσία του κράτους, μπορούμε να πούμε ότι μια Ιδέα εξασφαλίζει ότι μια τέτοια αφαιρετική διαδικασία είναι άπειρη: είναι πάντοτε τυπικά δυνατό ότι τα καθηλωμένα από το κράτος σύνορα μεταξύ του δυνατού και του αδύνατου να συμβεί μπορούν για ακόμη μια φορά να μετατοπισθούν, όσο ρηξικέλευθες μπορεί να ήσαν οι προηγούμενες μετατοπίσεις τους, συμπεριλαμβανομένης κι εκείνης στην οποία τώρα συμμετέχουμε αγωνιστικά. Γι' αυτό, ένα από τα περιεχόμενα της κομμουνιστικής Ιδέας σήμερα –κι αυτό σ' αντίθεση με το ζήτημα του κομμουνισμού σαν στόχος, που πρέπει να επιτευχθεί από το έργο ενός νέου κράτους– είναι ότι ο μαρασμός του κράτους αναμφίβολα αποτελεί μια αρχή, που πρέπει να είναι ορατή μέσα σε κάθε πολιτική δράση (αυτό που εκφράζεται από την υπόδειξη: “πολιτική σ' απόσταση από το κράτος,” σαν την υποχρεωτική άρνηση κάθε άμεσης υπαγωγής στο κράτος, κάθε απαίτησης για την οποιαδήποτε αναγνώριση από το κράτος, κάθε εκλογικής συμμετοχής κ.λπ.), αλλά και που επίσης είναι ένα άπειρο καθήκον, διότι η δημιουργία των νέων πολιτικών αληθειών πάντοτε θα μετατόπιζε όλα τα σύνορα μεταξύ των κρατικών κι, άρα, και των ιστορικών γεγονότων και των αιώνιων συνεπειών ενός συμβάντος.

Αυτό μας επιτρέπει να τελειώσουμε με τις σύγχρονες διαστρεβλώσεις της Ιδέας του κομμουνισμού.¹¹ Η τρέχουσα αποτίμηση της Ιδέας του κομμουνισμού, έχω ήδη πει, είναι ότι η θέση της λέξης δεν μπορεί πια να είναι σ' έναν επιθετικό προσδιορισμό, όπως στους όρους “Κομμουνιστικό Κόμμα” ή “κομμουνιστικά καθεστώτα.” Η μορφή-του-κόμματος, όπως και το σοσιαλιστικό-κράτος, είναι πλέον ανεπαρκείς, για να εξασφαλίσουν την πραγματική υποστήριξη της Ιδέας. Το πρόβλημα αυτό έχει εξάλλου βρει μια κύρια αρνητική έκφραση σε δυο κρίσιμα γεγονότα των δεκαετιών '60 κι '70 του τελευταίου αιώνα: την Πολιτιστική Επανάσταση στην Κίνα και το νεφέλωμα, που ονομάστηκε “Μάης του 68” στη Γαλλία. Στη συνέχεια, έγιναν και γίνονται διάφοροι πειραματισμοί σε κάποιες νέες πολιτικές μορφές, που όλες τους εγείρουν το ζήτημα της πολιτικής χωρίς κόμμα.¹² Παρόλα αυτά, σε μια παγκόσμια κλίμακα, η σύγχρονη μορφή,

¹¹ Για τις τρεις φάσεις της Ιδέας του κομμουνισμού, ιδιαίτερα εκείνη (τη δεύτερη), που βλέπει την Ιδέα του κομμουνισμού να προσπαθεί να είναι απευθείας πολιτική (με την έννοια του προγράμματος, του κόμματος και του κράτους), έχω αναφερθεί στα τελευταία κεφάλαια του βιβλίου μου των *Περιστάσεων 4*, με τίτλο *Τίνος το όνομα είναι ο Σαρκοζύ;*

¹² Οι εμπειρίες των νέων πολιτικών μορφών ήσαν πολυάριθμες και συναρπαστικές κατά τη διάρκεια των τριών τελευταίων δεκαετιών. Ας αναφέρουμε: το κίνημα της Αλληλεγγύης στην Πολωνία τα χρόνια 1980-

που ονομάζεται “δημοκρατική,” του αστικού κράτους, του οποίου το στήριγμα είναι ο καπιταλισμός της παγκοσμιοποίησης, μπορεί να εμφανιστεί χωρίς αντίπαλους στο ιδεολογικό πεδίο. Κατά τη διάρκεια τριών δεκαετιών, η λέξη “κομμουνισμός” είχε πλήρως ξεχαστεί ή, στη πράξη, είχε ταυτιστεί με εγκληματικά εγχειρήματα. Γι’ αυτό, η υποκειμενική κατάσταση της πολιτικής έχει γίνει παντού τόσο συγκεχυμένη. Χωρίς καμιά Ιδέα, ο αποπροσανατολισμός των λαϊκών μαζών είναι αναπόφευκτος.

Παρόλα αυτά, υπάρχουν πολλαπλά σημάδια, κι ιδιαίτερα και το παρόν συνέδριο, που υποδηλώνουν ότι αυτή η αντιδραστική περίοδος τελείωσε. Το ιστορικό παράδοξο είναι ότι, με μια συγκεκριμένη έννοια, είμαστε πιο κοντά στα προβλήματα, που παρατηρήθηκαν στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, παρά σ’ εκείνα, που κληρονομήσαμε από τον 20^ο αιώνα. Όπως συνέβη γύρω στα 1840, και σήμερα αντιμετωπίζουμε έναν κυνικό καπιταλισμό, που είναι σίγουρος ότι συγκροτεί τη μόνη δυνατή πορεία για μια ορθολογική οργάνωση των κοινωνιών. Παντού φαίνεται ότι οι φτωχοί αδικούνται, ότι οι Αφρικανοί είναι καθυστερημένοι κι ότι το μέλλον ανήκει είτε στους “πολιτισμένους” αστούς του δυτικού κόσμου ή σ’ εκείνους, που, όπως οι Ιάπωνες, ακολουθούν τον ίδιο δρόμο. Σήμερα, όπως κι εκείνη την εποχή, βρίσκει κανείς πολύ εκτεταμένες ζώνες ακραίας αθλιότητας μέσα στο ίδιο το εσωτερικό των πλουσίων χωρών. Βρίσκει, μέσα σε χώρες, όπως και μέσα σε κοινωνικές τάξεις, τερατώδεις κι αυξανόμενες ανισότητες. Το υποκειμενικό και πολιτικό χάσμα ανάμεσα στους αγρότες του τρίτου κόσμου, τους άνεργους και τους εξαθλιωμένους μισθωτούς των “αναπτυγμένων” κοινωνιών μας, από τη μια μεριά, και των μεσαίων τάξεων της “δύσης,” από την άλλη, είναι απόλυτο και σηματοδεδεμένο μ’ ένα είδος μιας μοχθηρούς αδιαφορίας. Περισσότερο από ποτέ άλλοτε, η πολιτική εξουσία, όπως το δείχνει η τρέχουσα κρίση, με το μοναδικό της σλόγκαν, “να σώσουμε τις τράπεζες,” δεν αποτελεί παρά έναν εντεταλμένο πληρεξούσιο του καπιταλισμού. Οι επαναστάτες είναι διασπασμένοι κι ανεπαρκώς οργανωμένοι, μεγάλα τμήματα της λαϊκής νεολαίας έχουν κερδισθεί από μια μηδενιστική απόγνωση, η μεγάλη πλειοψηφία των διανοούμενων επιδεικνύει μια δουλική στάση. Σ’ αντίθεση μ’ όλα αυτά, όντες τόσο απομονωμένοι όσο ήταν ο Μαρξ κι οι φίλοι του τη στιγμή της ανασκόπησης της εποχής τους στο περίφημο *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος* του 1847, γινόμαστε όμως τώρα όλο και περισσότεροι, για να οργανώσουμε τις πολιτικές διαδικασίες ενός νέου τύπου μέσα στις λαϊκές και τις εργατικές μάζες και για να αναζητήσουμε όλα τα μέσα, με τα οποία θα υποστηρίξουμε μέσα στο πραγματικό τις αναγεννούμενες μορφές της κομμουνιστικής Ιδέας. Όπως στην αρχή του 19^{ου} αιώνα, το ζήτημα δεν είναι η νίκη της Ιδέας, όπως ήταν η περίπτωση, με μάλλον άφρονα και δογματικό τρόπο, κατά τη διάρκεια του μεγαλύτερου μέρους του 20^{ου} αιώνα. Αυτό που καταρχήν έχει σημασία είναι η ύπαρξη της Ιδέας κι οι όροι της διατύπωσής της. Πρώτα, οφείλουμε να δώσουμε στην κομμουνιστική υπόθεση τις συνθήκες μιας ισχυρής υποκειμενικής ύπαρξης, έτσι όπως έχουμε καθήκον κι όπως κάνουμε και με τον τρόπο μας στη σημερινή συγκέντρωση. Κι αυτό είναι, θέλω να πω, ένα συνταρακτικό καθήκον. Συνδυάζοντας τις κατασκευές της νόησης, που είναι πάντοτε παγκόσμιες και καθολικές, και τους πειραματισμούς των ψηγμάτων των αληθειών, που είναι τοπικές κι ενικές,

81, την πρώτη περίοδο της Ιρανικής επανάστασης, την Πολιτική Οργάνωση στη Γαλλία, το κίνημα των Ζαπατίστα στο Μεξικό, τους Μαοϊκούς στο Νεπάλ.. Κι αυτά δεν εξαντλούν όλες τις περιπτώσεις.

ιδιότυπες, αλλά όμως οικουμενικά μεταδόσιμες, μπορούμε να εξασφαλίσουμε την καινούργια ύπαρξη της κομμουνιστικής υπόθεσης ή, καλύτερα, της Ιδέας του κομμουνισμού, μέσα στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Μπορούμε να ανοίξουμε την τρίτη περίοδο της ύπαρξης της Ιδέας αυτής. Μπορούμε κι, επομένως, οφείλουμε να το κάνουμε.

Μετάφραση **Μωυσή Α. Μπουντουρίδη**

Alain Badiou

Φιλοσοφία-Πολιτική, Κομμουνισμός-Μαρξισμός, Οργάνωση Χωρίς Κόμμα – σ' Απόσταση από το Κράτος*

Θα θέλαμε να αρχίζαμε ζητώντας σας να διασαφηνίσετε τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. Τι εννοείτε, όταν μιλάτε, για παράδειγμα, για μια “μαχόμενη φιλοσοφία”;

Από τις απαρχές της, η σχέση της φιλοσοφίας με το πολιτικό υπήρξε θεμελιώδης. Δεν αποτελεί κάτι που ανακαλύφθηκε από τη νεωτερικότητα. Η κεντρική δουλειά του Πλάτωνα ονομάζεται *Η Πολιτεία* και είναι παντελώς αφιερωμένη στα ζητήματα της πόλης. Αυτός ο δεσμός είχε παραμείνει θεμελιώδης καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της φιλοσοφίας. Αλλά θεωρώ ότι υπάρχουν δυο βασικοί τρόποι, οι οποίοι δομούν αυτή τη σχέση.

Ο πρώτος τρόπος εκχωρεί στην φιλοσοφία την ευθύνη να βρει μια θεμελίωση του πολιτικού. Η φιλοσοφία καλείται να ανακατασκευάσει το πολιτικό πάνω στη βάση αυτής της θεμελίωσης. Αυτό το ρεύμα ισχυρίζεται ότι είναι δυνατός ο εντοπισμός, για κάθε πολιτική, μιας ηθικής νόρμας και ότι η φιλοσοφία θα πρέπει πρώτα να αναλάβει το καθήκον της ανακατασκευής ή της ονοματοδοσίας αυτής της νόρμας και μετά να κρίνει τη σχέση μεταξύ της νόρμας αυτής και της πολλαπλότητας των πολιτικών πρακτικών. Μ' αυτήν την έννοια, τότε, εκείνο που εγκαινιάζει τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής είναι αφενός η ιδέα της θεμελίωσης κι αφετέρου η ηθική σύλληψη του πολιτικού. Αλλά υπάρχει κι ένας δεύτερος προσανατολισμός, ο οποίος είναι εντελώς διαφορετικός. Αυτό το ρεύμα υποστηρίζει ότι με κάποια έννοια η πολιτική είναι πρωτογενής κι ότι το πολιτικό υπάρχει χωρίς, πριν και ξεχωριστά από την φιλοσοφία. Το πολιτικό θα μπορούσε να ήταν αυτό που ονομάζω “συνθήκη” της φιλοσοφίας. Στην περίπτωση αυτή, η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής είναι, με κάποια έννοια, “αναδρομική.” Δηλαδή, είναι μια σχέση, στην οποία η φιλοσοφία τοποθετείται μέσα στις πολιτικές συγκρούσεις με σκοπό τη διασαφήνισή τους. Σήμερα, στην εξαιρετικά ασαφή κατάσταση, στην οποία βρίσκεται το γενικό σύστημα της σύγχρονης πολιτικής, η φιλοσοφία μπορεί να προσπαθήσει να διασαφηνίσει αυτήν την κατάσταση χωρίς να προσποιείται ότι “δημιουργεί” την οποιαδήποτε κατάσταση. Η φιλοσοφία έχει σαν συνθήκη και ορίζοντα τη συγκεκριμένη κατάσταση των διάφορων πολιτικών πρακτικών και προσπαθεί, μέσα σε τέτοιες συνθήκες, να βρει τα εργαλεία της διασαφήνισης, της νομιμοποίησης κ.ο.κ. Αυτό το ρεύμα λοιπόν παίρνει στα σοβαρά την ιδέα ότι η πολιτική αποτελεί από μόνη της μια αυτονομία της σκέψης, η οποία είναι μια συλλογική πρακτική, που έχει τη δική της λογική.

Σαφέστατα, το ζήτημα αυτό είναι σήμερα ιδιαίτερα δύσκολο, διότι δεν βρισκόμαστε πλέον σε μια κατάσταση, στην οποία υπάρχει ένας ξεκάθαρος διαχωρισμός μεταξύ των δυο αντίθετων πολιτικών προσανατολισμών – όπως ήταν η περίπτωση στον 20ο αιώνα. Παρότι όλοι τότε διαφωνούσαν για το ποια ακριβώς ήταν η φύση αυτών των αντίθετων πολιτικών, όλοι συμφωνούσαν όμως ότι υπήρχε μια αντίθεση μεταξύ μιας κλασικής δημοκρατικής αστικής πολιτικής και μιας άλλης επαναστατικής επιλογής. Στο επαναστατικό στρατόπεδο, είχαμε πνευματώδεις αλλά και έντονες συζητήσεις για το ποιος ακριβώς ήταν ο “αληθινός δρόμος,” αλλά όχι για την ίδια την ύπαρξη αυτής της παγκόσμιας αντίθεσης. Σήμερα, δεν υπάρχει καμία συμφωνία για την ύπαρξη μιας θεμελιώδους αντίθεσης αυτού του είδους και, σαν αποτέλεσμα, ο σύνδεσμος μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής έχει γίνει πολυπλοκότερος και ασαφέστερος. Όμως, θεμελιωδώς, το καθήκον είναι το ίδιο: η φιλοσοφία προσπαθεί να διασαφηνίσει την πολλαπλή κατάσταση της συγκεκριμένης πολιτικής και να νομιμοποιήσει τις επιλογές, που γίνονται σ' αυτό τον χώρο.

Επομένως, βλέπετε τις ίδιες τις δικές σας τις φιλοσοφικές παρεμβάσεις να λαμβάνουν χώρα μέσα σ' αυτή τη νέα κατάσταση, που περιγράφετε ότι είναι “πολυπλοκότερη και ασαφέστερη” από την κλασική σύγκρουση μεταξύ των δυο αντίθετων πολιτικών προσανατολισμών;

Αναμφίβολα. Μ' αποτέλεσμα να βλέπω την φιλοσοφία μου σαν κληρονόμο των μεγάλων κινήματων αμφισβήτησης της δεκαετίας του '60. Στην πραγματικότητα, η φιλοσοφία μου

* Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα,

http://thrymmata.blogspot.com/2008/01/alain-badiou_27.html

Μετάφραση του πρώτου μέρους της συνέντευξης με τον Alain Badiou, “Χρειαζόμαστε μια Λαϊκή Πειθαρχία”: *Σύγχρονη Πολιτική και Κρίση του Αρνητικού*, που πήραν στις 2-7-2007 στο Los Angeles οι Filippo del Lucchese και Jason Smith.

αναδύθηκε απ' αυτά τα κινήματα. Είναι μια φιλοσοφία της δέσμευσης, της αφοσίωσης, μιας κάποιας πιστότητας προς τον Σαρτρ, αν επιθυμείτε, ή προς τον Μαρξισμό: αυτό που μετρά είναι ότι το πνευματικό αφοσιώνεται στην πολιτική και δεσμεύεται με ή τοποθετείται στο πλευρό του λαού και των εργατών. Κινούμαι σ' αυτήν την παράδοση. Η φιλοσοφία μου προσπαθεί να κρατήσει ζωντανή, όσο καλύτερα μπορεί (δεν είναι πάντα εύκολο), την ιδέα ότι υπάρχει μια πραγματική εναλλακτική ευκαιρία απέναντι στην κυρίαρχη πολιτική και ότι δεν είμαστε υποχρεωμένοι να συμπαράτασσομαστε γύρω από την ομοφωνία, η οποία, σε τελευταία ανάλυση, συνίσταται από την ενότητα του παγκόσμιου καπιταλισμού και του αντιπροσωπευτικού δημοκρατικού κράτους. Θα έλεγα λοιπόν ότι εργάζομαι κάτω από τη συνθήκη της κατάστασης της πολιτικής πραγματικότητας, με σκοπό να κρατήσω, φιλοσοφικά, ζωντανή την ιδέα της δυνατότητας ή της εγκαινίασης μιας πολιτικής, που θα την ονόμαζα πολιτική της χειραφέτησης – αλλά που θα μπορούσε επίσης να ονομασθεί ριζοσπαστική ή επαναστατική πολιτική, με κάποιους όρους, που σήμερα είναι συζητήσιμοι, αλλά αναπαριστούν το ίδιο καλά τη δυνατότητα, που υπάρχει πέρα από την κυρίαρχη εκδοχή.

Αναφέρατε τον Σαρτρ σ' αυτό το πλαίσιο, όπου πιθανόν να περίμενε κανείς να ακούσει το όνομα του Αλτουσέρ. Ποια σχέση έχετε με την Αλτουσεριανή παράδοση;

Η Αλτουσεριανή παράδοση είναι εξαιρετικά σημαντική κι έχω αφιερώσει αρκετά κείμενά μου στον Αλτουσέρ. Αν αναφέρομαι στον Σαρτρ, είναι απλώς επειδή η φιλοσοφική μου νεότητα ήταν Σαρτριανή, πριν τη συνάντησή μου με τον Αλτουσέρ. Θεωρώ ότι το Αλτουσεριανό ρεύμα είναι ιδιαίτερα σημαντικό, διότι έδωσε νέα ζωή και δύναμη στη σύνδεση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής, μ' έναν λιγότερο ιδεαλιστικό τρόπο – δηλαδή, με μια μορφή πριν ακόμη αυτή περάσει στη μορφή της συνείδησης. Στον Σαρτρ, φυσικά, μπορούμε ακόμη να βρούμε το κλασικό μοντέλο της διανόησης. Το μεγαλείο του Αλτουσέρ βρίσκεται στο γεγονός ότι πρότεινε ένα νέο σχήμα, μέσα στο οποίο, τότε, η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής δεν περνούσε πλέον δια μέσου της ψυχολογίας της μορφής της συνείδησης, όπως γινόταν με τον Σαρτρ. Ο Αλτουσέρ ξεκινούσε από την πεποίθηση ότι η φιλοσοφία παρεμβαίνει στο διανοητικό χώρο της πολιτικής. Όταν πρότεινε τη διατύπωση ότι “η φιλοσοφία είναι η οργάνωση της ταξικής πάλης μέσα στην θεωρία,” τι σήμαινε αυτό; Ότι η ταξική πάλη υπάρχει κι ότι, βέβαια, η φιλοσοφία δεν ήταν αυτή που την ανακάλυπτε. Υπάρχει και διαπερνά τις διανοητικές επιλογές. Μέσα στη διαμάχη μεταξύ αυτών των επιλογών, η φιλοσοφία έχει έναν ιδιαίτερο ρόλο να παίζει. Ο ρόλος της είναι να παρεμβαίνει κι, άρα, να ονοματίζει, να θέτει τις νόρμες, να ταξινομεί και, τελικά, να κάνει τις επιλογές μέσα στο πεδίο της διανοητικής ή θεωρητικής ταξικής πάλης. Ο Σαρτρ κι ο Αλτουσέρ είναι πολύ διαφορετικοί κι ακόμη κι αντιθετικοί μεταξύ τους. Αλλά μπορεί κανείς να τους συμβιβάσει σ' ένα σημείο, ήτοι, στο γεγονός ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε, αν δεν συνδέεται με την πολιτική δέσμευση.

Έχετε ονομάσει τον εαυτό σας “κομμουνιστή με τη γενικότυπη έννοια.” Αλλά έχετε επίσης τονίσει κατ' επανάληψη την αδυναμία της κλασικής Μαρξιστικής θεωρίας να παραγάγει μια αληθινά κομμουνιστική πολιτική. Πώς λοιπόν μπορεί να είναι ο “κομμουνισμός” σήμερα το “κοινό όνομα,” που ανοίγει το μέλλον;

Νομίζω ότι χρειάζεται να διακρίνουμε τον Μαρξισμό από τον Κομμουνισμό. Δεν θεωρώ απολύτως απαραίτητο να κρατήσουμε τη λέξη “κομμουνισμός.” Αλλά μου αρέσει πολύ αυτή η λέξη. Μου αρέσει, επειδή προσδιορίζει τη γενική ιδέα μιας κοινωνίας κι ενός κόσμου, στον οποίο επικρατεί η αρχή της ισότητας, ενός κόσμου που δεν είναι πλέον δομημένος μέσα από τις κλασικές κοινωνικές σχέσεις – τις σχέσεις του πλούτου, του καταμερισμού της εργασίας, των διαχωρισμών, των διώξεων από το κράτος, των διαφορών φύλου κ.ο.κ. Αυτό είναι για μένα ο “κομμουνισμός.” Κομμουνισμός με τη “γενότυπη έννοια” απλά σημαίνει ότι ο/η κάθε ένας/μία είναι ίσος/η με τον κάθε άλλο/η μέσα στην πολλαπλότητα και την ποικιλότητα των κοινωνικών λειτουργιών. Είμαι ακόμη απόλυτα πεπεισμένος για την αναγκαιότητα μιας ριζικής κριτικής του καταμερισμού της εργασίας. Πιστεύω, αυτό είναι ορθολογικό και δίκαιο. Δεν υπάρχει κανένας λόγος γιατί ένας οδοκαθαριστής πρέπει να είναι παραμελημένος από το κράτος και να πληρώνεται με χαμηλό μισθό, ενώ ένας διανοούμενος να απολαμβάνει τα προνόμιά του, να χαίρεται την ησυχία του μέσα στη βιβλιοθήκη του και, γενικώς, να πληρώνεται με ψηλό μισθό. Είναι παράλογο. Αυτό που ονομάζω κομμουνισμό αποτελεί το τέλος αυτού του παραλογισμού. Είναι η ιδέα μιας κοινωνίας, που θα βρει

την αρχή για την ύπαρξή της, η οποία θα “αφαιρεθεί” πλήρως από το συντριπτικό βάρος των σχέσεων εξουσίας και πλούτου και, επομένως, θα βρει έναν άλλο τρόπο καταμερισμού των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων. Μ’ αυτήν την έννοια είμαι κομμουνιστής. Και αντιμάχομαι όλους αυτούς που μου λένε ότι αυτό είναι αδύνατο, ότι η ανισότητα βρίσκεται μέσα στην φύση των πραγμάτων και των ανθρώπων. Ο Σαρτρ λέει κάπου ότι αν αυτή η ιδέα του κομμουνισμού δεν υπήρχε, η ανθρωπότητα δεν θα ήταν καλύτερη από τους πίθηκους, ούτε από τα μυρμήγκια.

Ο Μαρξισμός όμως είναι κάτι άλλο. Πάνω απ’ όλα, υπάρχει το ζήτημα των Μαρξιστικών πρακτικών της οργάνωσης και της συγκεκριμένης πολιτικής. Αυτές οι πρακτικές μας-έχουν δώσει εκπληκτικά αποτελέσματα, όπως τη δυνατότητα της νικηφόρας λαϊκής εξέγερσης του 1917 ή τη δυνατότητα μιας παντελώς νέας οργάνωσης μεταξύ εργατών και αγροτών με τη μορφή του Κινέζικου λαϊκού στρατού. Αλλά αν πάρουμε αυτό που ο Λένιν ονόμαζε “Αλφάβητο του Κομμουνισμού,” δηλαδή, ότι οι μάζες διαιρούνται σε τάξεις, οι τάξεις εκπροσωπούνται από κόμματα και τα κόμματα διοικούνται από ηγέτες – παρότι αυτό είναι μια ακόμη μεγάλη ιδέα, νομίζω όμως ότι σήμερα δεν είναι καθόλου χρήσιμο. Φυσικά η οργάνωση των μαζών αποτελεί ακόμη ένα θεμελιώδες ζήτημα. Αλλά αν πάρετε σαν σημείο εκκίνησης τις ανοργάνωτες μάζες του παγκόσμιου καπιταλισμού, δεν μπορείτε να υποθέσετε ότι οι μάζες αυτές διαιρούνται σε τάξεις.

Υποστηρίζετε την ιδέα μιας “πολιτικής χωρίς κόμμα” κι ενός νέου μοντέλου “οργάνωσης.” Πώς τα διακρίνετε και γιατί; Και ποια είναι σήμερα η σχέση μεταξύ της πολιτικής και του κράτους;

Το οργανωτικό ζήτημα εξακολουθεί να είναι ένα ζήτημα θεμελιώδους σημασίας, ακόμη και για όσους υποστηρίζουν ότι στην πολιτική δεν θα πρέπει να υπάρχει καμιά οργάνωση, όπως συμβαίνει με τη μεγάλη αναρχική παράδοση. Το όνομα “οργάνωση” προσδιόριζε τη συλλογική διάσταση της πολιτικής δράσης. Ξέρουμε ότι η οργάνωση μπορεί να πάρει τη μορφή ενός “κινήματος,” ενός “κόμματος,” ενός “συνλόγου” ή ο,τιδήποτε άλλου. Υπάρχει μια μεγάλη παράδοση. Σήμερα όμως βρισκόμαστε σε μια κατάσταση, στην οποία το από παλιά κυρίαρχο μοντέλο του ταξικού κόμματος, του Λενινιστικού κόμματος της πρωτοπορίας (και με μια αισθητική έννοια επίσης), έχει φθάσει στα όρια του. Έχει εξαντληθεί. Η εκτίμησή μου για την αξία του Λενινιστικού κόμματος είναι ότι αποτέλεσε ένα μοντέλο, του οποίου η λειτουργία ήταν να κάνει δυνατή μια νικηφόρα εξέγερση. Ο Λένιν βασανιζόταν έμμοινα από τις αιματοκυλισμένες αποτυχίες των εργατικών εξεγέρσεων του 19ου αιώνα – ιδιαίτερα της Κομμούνας του Παρισιού. Αυτή ήταν η πρώτη εμπειρία της δικτατορίας του προλεταριάτου, για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Λένιν, και αποτέλεσε μια αιματοκυλισμένη αποτυχία. Απέτυχε διότι το κίνημα ήταν απειθάρχητο, διηρημένο κι ανίσχυρο. Γι’ αυτό, ο Λένιν ζητούσε να υπάρχει ένας ψηλός βαθμός συγκεντρωτισμού της εργατικής δύναμης μέσα σ’ ένα κόμμα, το οποίο θα ήταν ικανό να ηγηθεί και να οργανώσει την εργατική τάξη. Κι απέδειξε, τουλάχιστον ως προς το οργανωτικό ζήτημα, ότι αυτό ήταν μια καλή ιδέα. Η επανάσταση του 1917 ήταν η πρώτη νικηφόρα εξέγερση στην ιστορία της ανθρωπότητας. Για το λόγο αυτό, έχει μια τεράστια ιστορική σημασία – ένα βήμα που έγινε. Μετά από τις πολλές εργατικές επαναστάσεις του προηγούμενου αιώνα, όλες από τις οποίες είχαν συντριβεί με μια ασυνήθιστη και αιματηρή βανυσότητα, το Λενινιστικό μοντέλο κατέστησε τελικά δυνατή τη νικηφόρα επανάσταση.

Το μοντέλο όμως αυτό δεν προσέφερε πολλά περισσότερα πράγματα. Ως προς το ζήτημα του κράτους και της εξουσίας, της διάρκειας της εξουσίας του κράτους, το μοντέλο του Κράτους-Κόμματος τερματίστηκε επιδεικνύοντας σοβαρούς περιορισμούς, είτε σαν αυτό που οι Τροτσικιστές ονόμαζαν τάση προς τη γραφειοκρατικοποίηση, οι αναρχικοί ταύτιζαν με την κρατική τρομοκρατία ή οι Μαιοϊκοί με τον ρεβιζιονισμό. Εδώ, τίποτε απ’ αυτά δεν μας ενδιαφέρει. Είναι φανερό ότι το Κράτος-Κόμμα υπήρξε μια αποτυχία. Από την άποψη της κατάκτησης της εξουσίας, το κόμμα ήταν νικηφόρο. Αλλά όχι από την άποψη της άσκησης της εξουσίας. Επομένως, βρισκόμαστε σε μια φάση, η οποία είναι ή πρέπει να είναι πέρα από το ζήτημα του κόμματος σαν οργανωτικού μοντέλου. Το μοντέλο αυτό είχε λύσει τα προβλήματα του 19ου αιώνα, αλλά εμείς πρέπει να λύσουμε τα προβλήματα του 20ου αιώνα.

Κατά τη γνώμη μου, η μορφή της οργάνωσης σήμερα πρέπει να είναι λιγότερο άμεσα διαρθρωμένη με ή από το ζήτημα του κράτους και της εξουσίας. Το μοντέλο του συγκεντρωτικού

κόμματος κατέστησε δυνατή μια νέα μορφή εξουσίας, η οποία δεν ήταν τίποτε λιγότερο από την εξουσία του ίδιου του κόμματος. Βρισκόμαστε τώρα στην κατάσταση που ονομάζω ότι βρίσκεται “σ’ απόσταση από το κράτος.” Πρώτα απ’ όλα, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι το ζήτημα της εξουσίας δεν είναι πια “άμεσο”: πουθενά στον κόσμο δεν φαίνεται δυνατή σήμερα η “κατάληψη της εξουσίας” με την επαναστατική μορφή. Πρέπει να αναζητήσουμε μια νέα μορφή. Οι φίλοι μου κι εγώ στην “L’organisation politique” ονομάζουμε αυτήν την κατάσταση “πολιτική χωρίς κόμμα.” Αυτός είναι ένας εντελώς περιγραφικός, αρνητικός, χαρακτηρισμός της κατάστασης. Απλά και μόνο σημαίνει ότι δεν θέλουμε να εισέλθουμε σε μια νέα οργανωτική μορφή, η οποία θα είναι πλήρως συναρθρωμένη με το κράτος. Και η επαναστατική μορφή του κόμματος και η σημερινή εκλογική αντιπροσωπευτική μορφή αποτελούν συναρθρώσεις από και μαζί με το κράτος. Και στις δυο περιπτώσεις, το κόμμα είναι υποταγμένο στο ζήτημα της εξουσίας και του κράτους. Θεωρώ ότι πρέπει να έρθουμε σε ρήξη μ’ αυτήν την υποταγή και, τελικά, να συνδέσουμε την πολιτική οργάνωση (οποιαδήποτε μορφή κι αν έχει) με τις πολιτικές διαδικασίες, που είναι ανεξάρτητες – που έχουν “αφαιρεθεί” – από την εξουσία του κράτους. Σ’ αντίθεση με την επαναστατική μορφή του κόμματος, αυτή η πολιτική της αφαίρεσης δεν είναι πλέον άμεσα καταστρεπτική, ανταγωνιστική ή στρατιωτικοποιημένη.

Νομίζω ότι το Λενινιστικό κόμμα ήταν κατά βάση ένα στρατιωτικό μοντέλο. Κι αυτό για καλούς λόγους. Εδώ δεν κάνω κριτική. Ο Λένιν βασανιζόταν έμμοινα από ένα ερώτημα: πώς μπορεί να κερδηθεί ο πόλεμος; Επομένως, το ζήτημα της πειθαρχίας ήταν τότε τόσο θεμελιώδες, όσο είναι για οποιοδήποτε στρατό. Δεν μπορεί να κερδηθεί ένας πόλεμος, αν ο καθένας κάνει ό,τι θέλει, αν δεν υπάρχει καμιά ενότητα κ.ο.κ. Όμως, το πρόβλημα σήμερα της πολιτικής της χειραφέτησης είναι η ανακάλυψη ενός μη στρατιωτικού μοντέλου πειθαρχίας. Χρειαζόμαστε μια λαϊκή πειθαρχία. Θα έλεγα ακόμη, όπως το έχω ήδη γράψει πολλές φορές, ότι “αυτοί που δεν έχουν τίποτε, έχουν μόνο την πειθαρχία τους.” Οι φτωχοί, αυτοί που δεν έχουν κανένα οικονομικό ή στρατιωτικό μέσο, αυτοί που δεν έχουν καμιά δύναμη – το μόνο που έχουν είναι η πειθαρχία τους, η ικανότητά τους να δρουν μαζί. Μια τέτοια πειθαρχία είναι ήδη μια μορφή οργάνωσης. Το ερώτημα είναι αν κάθε πειθαρχία μπορεί να αναχθεί στο στρατιωτικό μοντέλο, το μοντέλο που κυριάρχησε στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα. Πώς μπορούμε να βρούμε, να ανακαλύψουμε, να ασκήσουμε ή να πειραματισθούμε – σήμερα, εκτός των άλλων, είναι η εποχή του πειραματισμού – με μια μη στρατιωτική πειθαρχία;

Μπορείτε να εξηγήσετε λίγο τι εννοείτε με την “απόσταση από το κράτος”;

Το “σ’ απόσταση από το κράτος” σημαίνει ότι η πολιτική δεν είναι δομημένη ή πολωμένη από την ατζέντα και το χρονοδιάγραμμα, που προκαθορίζονται από το κράτος. Από εκείνες τις περιστάσεις, για παράδειγμα, που το κράτος αποφασίζει να προκηρύξει εκλογές ή να παρέμβει σε κάποια σύγκρουση, όπως να κηρύξει πόλεμο εναντίον κάποιου άλλου κράτους. Ή όταν το κράτος διακηρύσσει ότι μια οικονομική κρίση καθιστά αδύνατη αυτή ή εκείνη τη διαδικασία, για να γίνονται κάπως τα πράγματα. Όλα αυτά είναι παραδείγματα εκείνων των καταστάσεων, που τις ονομάζω “κρατικές συγκαλέσεις,” στις οποίες το κράτος είναι εκείνο, που θέτει την ατζέντα κι ελέγχει το χρονικό ρυθμό των πολιτικών συμβάντων. Απόσταση από το κράτος σημαίνει δράση μέσα σε συνθήκες επαρκούς ανεξαρτησίας από το κράτος κι από όσα αυτό κρίνει ότι είναι σημαντικά ή όχι, από όσα αυτό αποφασίζει ότι σ’ αυτά πρέπει να απευθυνθεί ή όχι. Η απόσταση αυτή διαφυλάσσει τις πολιτικές πρακτικές ώστε να μην μπορούν να προσαρμοσθούν, να δομηθούν και να πολωθούν από το κράτος. Για το λόγο αυτό, επιπροσθέτως, δεν θεωρώ ιδιαίτερα σημαντική τη συμμετοχή στην εκλογική διαδικασία. Η θέση αυτή δεν έχει καμιά σχέση μ’ εκείνο που ο Λένιν ονόμαζε “αριστερό” κομμουνισμό. Πρόκειται για μια διαδικασία, που απλώς δεν έχει κανένα ενδιαφέρον. Πρώτα απ’ όλα, επειδή δεν παριστάνει, τουλάχιστον επί του παρόντος, καμιά πραγματική προοπτική για το μέλλον – δεν υπάρχει κανένας τρόπος, σ’ αυτό το πλαίσιο και μ’ αυτά τα μέσα, να τροποποιηθούν οι θεμελιώδεις προσανατολισμοί. Αλλά πιο σημαντικό, η διαδικασία αυτή οργανώνει έναν επαναπροσανατολισμό προς το κράτος και προς τις αποφάσεις του. Περιορίζει την πολιτική ανεξαρτησία. Επομένως, απόσταση από το κράτος σημαίνει ότι η πολιτική διαδικασία κι οι αποφάσεις της πρέπει να αναλαμβάνονται σε συνθήκες πλήρους ανεξαρτησίας από το κράτος κι από ό,τι αυτό κρίνει ότι είναι σημαντικό, ό,τι αποφασίζει να

επιβάλλει σαν το πλαίσιο του πολιτικού. Κατανοώ εδώ το “κράτος” με την ευρεία έννοια, συμπεριλαμβανομένης της κυβέρνησης, των μέσων επικοινωνίας κι αυτών, που παίρνουν τις οικονομικές αποφάσεις. Όταν επιτρέψετε την πολιτική διαδικασία να κυριαρχηθεί από το κράτος, θα έχετε ήδη χάσει το παιχνίδι, διότι θα έχετε εκ των προτέρων απαρνηθεί την ίδια τη δική σας την πολιτική ανεξαρτησία.

Εντούτοις, η εκλογική επικαιρότητα φαίνεται να παίζει κάποιο ρόλο στη σύλληψή σας της πολιτικής. Εκτός των άλλων, έχετε γράψει ένα κείμενο, στο οποίο μιλούσατε ιδιαίτερα για το Γαλλικό δημοψήφισμα πάνω στο προταθέν Ευρωπαϊκό σύνταγμα.

Έχετε δίκιο. Η θέση μου δεν είναι δογματική. Αλλά, γενικώς, ο εκλογικός ορίζοντας δεν έχει κανένα πραγματικό ενδιαφέρον. Το παράδειγμα, που αναφέρατε, είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό. Στην πραγματικότητα, το “όχι” στο δημοψήφισμα δεν είχε καμία σημασία. Η πλειοψηφία των Γάλλων τοποθετήθηκε εναντίον του Συντάγματος. Αλλά τι συνέβη μετά; Η κυβέρνηση δεν έπεσε, ο πρόεδρος δεν παραιτήθηκε, οι Σοσιαλιστές κατέληξαν να ανακηρύζουν υποψήφιο τους κάποιον, που ήταν υπέρ του “ναι,” κ.ο.κ. Σιγά-σιγά, η επιρροή αυτής της ψήφου, φαινομενικά τόσο θεαματικής, έγινε σχεδόν μηδαμινή. Κι ο λόγος ήταν, επειδή το δημοψήφισμα προκηρύχθηκε από το κράτος, επειδή οι ψηφοφόροι “συγκλήθηκαν” από το κράτος. Οι πολιτικοί και στην Αριστερά και στη Δεξιά είχαν ήδη, για διάφορους λόγους, συμφωνήσει στο “ναι,” παρά την αντίθεση της πλειοψηφίας (η οποία, με τη σειρά της, είχε τους δικούς της πολλαπλούς λόγους και συγκέντρωνε τις προτιμήσεις και της άκρας Αριστεράς και της άκρας Δεξιάς). Στην πραγματικότητα, έχουμε εδώ ένα καλό παράδειγμα αυτού, που θα μπορούσα να ονόμαζα, όχι “ανύπαρκτη,” αλλά μάλλον “αδρανής” φύση αυτού του τύπου της πολιτικής παρέμβασης. Έχοντας πει αυτό, πρέπει να προσθέσω ότι, για μένα, η μη συμμετοχή στις εκλογές δεν αποτελεί καμιά σημαντική πολιτική αρχή. Πιο σημαντική θεωρώ την επίτευξη της δημιουργίας μιας οργάνωσης, η οποία θα είναι ανεξάρτητη από το κράτος.

Αλαίν Μπαντιού

Προσανατολισμός στη Σκέψη, Προσανατολισμός στην Ύπαρξη

(Ανοικτό σεμινάριο, Οκτώβριος 2004/Ιούνιος 2007)

Το τριετές σεμινάριο σκοπεύει στη διατύπωση μιας απάντησης σε μια ορισμένη μορφή τής παλιάς ερώτησης τού Καντ: «Τι σημαίνει προσανατολισμός στη σκέψη ;».

Το ότι είναι επίκαιρη η επανεξέταση αυτού τού ερωτήματος, καθίσταται σαφές δυνάμει τόσο της παρούσας κατάστασης οξείας κοσμικής σύγχυσης όσο και της μάταιης ελπίδας αντιμετώπισής της μέσω απαρχαιωμένων τακτικών όπως: ο εξεζητημένος μηδενισμός, η κάθε μορφής «δημοκρατική» πολιτική, η ηθική των ατομικών δικαιωμάτων, ο αναρχισμός τού πλήθους, το δόγμα τού ηδονικού σώματος ή/και των «μορφών τρόπου ζωής». Χωρίς να ξεχνούμε βεβαίως το στοιχείο τού φόβου, το οποίο σε μεγάλο βαθμό κυριαρχεί στη χώρα μας. Πρόκειται για την αγωνιώδη εμμονή στη συντήρηση ή για την αντίστοιχη διάψευση των επιδιώξεών μας αναφορικά με εκείνα τα προνόμια και τις ανέσεις, για τα οποία η ιδιότητά μας ως μέλη τής δύσης παρέχει τις εγγυήσεις, με αντάλλαγμα, όμως, την ευτέλεια, η οποία γίνεται τόσο περισσότερο αισθητή όσο η κατάσταση επισφάλειας επιτείνεται.

Η διαμόρφωση μιας επίκαιρης διαγνωστικής μεθόδου, η προσπάθεια ανεύρεσης μιας φιλοσοφικά επαληθεύσιμης ονομασίας για την εποχή μας, η θέση υπό το φως τής σκέψης τού χαρακτήρα τής σύγχυσης, τής εξολοθρευτικής άρσης κάθε ορίου, εντός τής οποίας το ανθρώπινο είδος επιχειρεί να επιβιώσει, αποτελούν το κύριο μέλημα τού πρώτου έτους τού σεμιναρίου (2004/2005). Όπως θα δούμε, αυτό δεν είναι απλό εγχείρημα. Και αυτό γιατί το δέλεαρ τής χρήσης παλαιωνύμων, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που κάποτε τύγχαναν σεβασμού («επανάσταση», «αντι-καπιταλισμός», «κοινωνικό κίνημα»...), ή η αναβίωση ως αντιστήριγμα των παλαιών κομμουναλιστικών θεμελίων («Αραβας», «Γάλλος», «Εβραίος», «Δυτικός»...), ή ακόμη η αναζήτηση μόνης διεξόδου στη χρήση αμαλγαμάτων (πολιτικής και τέχνης, τέχνης και ζωής, επιστήμης και τεχνολογίας, επανάληψης και δημιουργίας, έρωτα και ηδονής, ηδονής και τέχνης ...), δεν είναι τίποτε άλλο από τακτικές αναπόσπαστα συνδεδεμένες με την ίδια την κατάσταση σύγχυσης. Ομοίως, το να κρίνουμε ότι η εποχή μας είναι εποχή λήθης ή παρακμής καθόλου δεν προάγει την έρευνά μας. Και αυτό γιατί σημασία έχει ο εντοπισμός, κατά τρόπο θετικό ή σύμφωνα με τη δυνητικότητα που της προσήκει, τής χρονικής στιγμής στην οποία ανήκουμε και τής οποίας το φαίνεσθαι συνίσταται στο άμεσον άνευ εννοίας [*l'immédiate sans concept*]. Σύμφωνα με την προτεινόμενη μέθοδο, το «τι συμβαίνει ;» και το «τι πρέπει να γίνει ;» αποτελούν μη διακριτά ερωτήματα.

Το πρώτο έτος θα συμπέσει με τη δημοσίευση τού βιβλίου μου *Le Siècle* [*«Ο Αιώνας»*], αφιερώμενο στο φερόνυμο εικοστό.

Το δεύτερο έτος (2005/2006), θα εξετάσουμε, θα πειραματιστούμε με ορισμένες θεμελιώδεις έννοιες αναγκαίες για την οριστική αποστασιοποίησή μας από τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων, που σαν κινούμενη άμμος μάς συμπαρασύρει σε συναινετική διανοητική έκλειψη. Υλικά, μηχανές και θεμέλια.

Το δεύτερο έτος θα συμπέσει με τη δημοσίευση τού βιβλίου μου *Logiques des mondes* [*«Λογικές των κόσμων»*], όπου ανάγω αυτά τα υλικά και τις μηχανές σε θεωρητική βάση.

Στο τρίτο έτος (2006/2007) θα προτείνω φιλοσοφικό δόγμα για το οποίο, ελλείψει σωτηριολογίας, ήτοι πνευματοκρατίας, θα χρησιμοποιήσω τον χαρακτηρισμό τής «νέας ελευθερίας».

Και αυτό γιατί στο σύνολό του το αντικείμενο τής έρευνάς μας μπορεί επίσης να προσδιορισθεί ως εξής: ποιες είναι οι σύγχρονες προϋποθέσεις τής ελευθερίας ; Οι συνθήκες αυτές δύσκολα μπορούν σήμερα να εντοπισθούν, να διαφυλαχθούν και να γίνουν αντικείμενο διαλογισμού. Αποτελεί, ωστόσο, πηγή ικανοποίησης η διαπίστωση ότι αυτές μπορεί να εντοπισθούν και να γίνουν αντικείμενο διαλογισμού μέσω τής φιλοσοφίας, η οποία, όσο είναι δυνατόν, συμβάλλει έτσι στη διαφύλαξή τους.

I. 2004–2005

(μεταγραφή τού Φρανσουά Ντυβέρ)

Οκτώβριος 2004

(σημειώσεις τού Π. Γκοσσάρ)

Διανομή φυλλαδίου όπου ανατυπώνονται 5 κείμενα τού Ρενέ Σαρ.

Τίτλος: **Σε τι συνίσταται μια αλήθεια όταν τα πάντα είναι σύγχυση**; (ορισμένα λεγόμενα τού Ρενέ Σαρ)

1 *Ό,τι ουσιώδες πραγματωθεί αρχίζοντας από σήμερα, θα το φέρουμε εις πέρας ελλείψει διεξόδου. Χωρίς συναίνεση ή απελπισία. Για τον ήλιο μόνο: το γδαρμένο βόδι τού Ρέμπραντ. Αλλά πώς να υποκύψουμε στην τοιχοκολλημένη ημερομηνία και στην οσμή του καταλύματος, εμείς, νοήμονες αυθωρεί τής έκβασης των πραγμάτων;*

Μια απλότητα διαγράφεται: η φλόγα αναζωπυρώνεται, επακτός η γη, το χιόνι πλανιέται και ο διαπληκτισμός ξεσπάει. Οι κατ' όνομα θεοί μάς παραχωρούν για λίγο τη σχόλη τους και μετά μας αποστρέφονται, γιατί δεχθήκαμε. Βλέπω μια τίγρη. Με βλέπει. Τη χαιρετίζω. Ποιος, εκεί μέσα στο δούσμο, ήρθε να γεννηθεί προς όφελος μελλοντικό ολόκληρου τού κόσμου;

(*Contre une maison sèche* [«Εναντι μιας ξηρής οικίας»], στο *Le Nu perdu* [«Η χαμένη Γυμνότητα»], στα μέσα τής δεκαετίας τού εξήντα)

2 *Σε ορισμένες εποχές οι συνθήκες τής ανθρώπινης ύπαρξης υποκύπτουν στην παγερή έφοδο ενός κακού που έρεισμα βρίσκει στα πλέον ατιμασμένα σημεία τής ανθρώπινης φύσης. Στο κέντρο τού τυφώνα ο ποιητής θα περατώσει με την αυταπάτηση το νόημα τού μηνύματός του¹ κι έπειτα θα συνενωθεί² μ' εκείνους που έχοντας βγάλει των δεινών τη νομιμοποιητική τους μάσκα εξασφαλίζουν την αιώνια επιστροφή τού πείσμονα χαμάλη τού δικαιοαποδότη.*

(*Seuls demeurent* [«Μόνοι μένουν»], 1938–44, στο *Fureur et mystère* [«Μένος και μυστήριο»])

3 *Η αιωνιότητα δεν ξεπερνά κατά πολύ τη διάρκεια τής ζωής.*

(*Feuilletts d'Hypnos* [«Φύλλα τού Ύπνου»], 1943–44, στο *Fureur et mystère* [«Μένος και μυστήριο»])

4 *Πώς συγχέονται η εξέγερση με το θυμικό, η συνέπεια με την ανθοταξία τού αισθήματος. Αλλ' ευθύς ως η αλήθεια βρίσκει εχθρό στα μέτρα της, καταθέτει τον απανταχού της οπλισμό και αγωνίζεται με τα ίδια τα μέσα τής κατάστασής της. Άφατη είναι η αίσθηση τής εμβρίθειας αυτής που, ενώ υλοποιείται, εξαυλώνεται.*

(Παραπομπή στο ίδιο κείμενο ως ανωτέρω)

5 *Η ελευθερία δεν αναγνωρίζεται σύμφωνα με ό,τι το κοινό της όνομα επισημαίνει. Όταν η επινόηση, μήτε αφυής μήτε χυδαία, όσο νυχτώνει, ατενίζει παροδικό γιορτάσι μόνο, ελευθερία δεν είναι να πετάς δεν ξέρω τι για την ατίμαση των πάντων. Η ελευθερία προστατεύει τη σιγή, τον λόγο και τον έρωτα. Αμαυρωμένα, αναζωογονούνται· δεν τα σπιλώνει. Και η εξέγερση στη χαραυγή την ανασταίνει, όσο κι αν αυτή αργοπορεί να σκιαγραφηθεί. Η ελευθερία αληθολογία είναι με σύνεση δεινή στον δρόμο τής απαντοχής τού ΑΠΑΝΤΟΣ.*

(*Après* [«Μετά»], 1958 στο *Recherche de la base et du sommet* [«Έρευνα βάσης και κορυφής»])

Θα ήθελα να ξεκινήσω με
κάτι το αξιοσημείωτο...

Το τέλος και η αναβίωση μιας εποχικής υπογραφής

Γνωρίζετε ότι το 1980 ήταν το

έτος τού θανάτου τού Σαρτρ, πράγμα που κατά κάποιον τρόπο σηματοδότησε το τέλος μιας εποχής. Ο Σαρτρ ήταν ουσιαστικά ο κατ' εξοχήν εκπρόσωπος τής γαλλικής φιλοσοφίας στην προπολεμική και μεταπολεμική περίοδο, στο διάστημα μεταξύ τής δεκαετίας τού τριάντα, τού τέλους τής δεκαετίας αυτής, τού πολέμου, τής αντίστασης, [και] τής δεκαετίας τού πενήντα και τού ζητήματος τού κομμουνισμού και των αντιαποικιακών πολέμων. Ο Σαρτρ πέθανε το '80. Και ακολούθησαν διαδοχικά, όπως ξέρετε, ο θάνατος τού Λακάν και τού Φουκό κατά τη δεκαετία τού '80 και, στη συνέχεια, τη δεκαετία τού '90, τού Αλτουσέρ, τού Λυοτάρ και τού Ντελέζ, και μετά πεθαίνει και ο Ζακ Ντεριντά³

Η περίοδος που προσδιόρισε την ταυτότητα τής δεκαετίας τού '60 συμπυκνώνεται σε μια στιγμή, ίσως ιδιαίτερα σε ό,τι συνέβη μεταξύ τού '64 και '68 ή του '65 και '68... Ήταν πράγματι μια στιγμή, που ήταν όμως ένα είδος έκλαμψης. Ε, λοιπόν, η φιλοσοφική γενιά που ταυτοδότησε

αυτή τη στιγμή, που της έδωσε υπόσταση, η γενιά που αποτέλεσε τόσο το σημείο αναφοράς της όσο και το κέντρο παραγωγής της έχει σχεδόν τελείως εκλείψει. Στην πραγματικότητα, μόνο ο Λεβί-Στρως απομένει σαν απόμαχος, κηδεμονική ή γεροντική μορφή βυθισμένη στην αταραξία. Και να, λοιπόν, που έφτασε η στιγμή τού τέλους, η ολοκλήρωση μιας εποχής θανάτου, η οποία είναι εποχή θανάτου όχι τόσο με την εμπειρική έννοια τής λέξης όσο υπό την έννοια τού θανάτου εκείνων που έχουν προσυπογράψει κάτι. Ο θάνατος μιας ιστορικής υπογραφής, μιας εποχικής υπογραφής.

Πέραν, βεβαίως, από την πάντοτε εντυπωσιακή διαπίστωση περί τού τέλους μιας κατ' αυτόν τον τρόπο προσυπογεγραμμένης ιστορικής στιγμής, το πρώτο συναίσθημα που νοιώθω αμέσως μετά, καθόλου θριαμβικό, είναι ότι από 'δώ κι εμπρός οι γέροντες είμαστε εμείς. Εμείς, λοιπόν! Ποιοι εμείς; Ε, αυτό έχει μια αρκετά ξεκάθαρη έννοια. Είμαστε οι γέροντες σημαίνει: εμείς, γέρασαμε εμείς, οι άμεσοι οπαδοί εκείνων που έφυγαν, εμείς που ήμαστε μεταξύ είκοσι και τριάντα χρόνων εκείνα τα χρόνια, στο διάστημα '65-'68 - και να πού καταλήξαμε να γίνουμε η παλιά γενιά. Ηλικιωμένοι κληρονόμοι τους, που τα νιάτα μας ουσιαστικά διαμορφώθηκαν εκείνη την περίοδο. Θα μπορούσα να προσθέσω, κάπως ναρκισσιστικά, ότι ο γέροντας είμαι εγώ! Αφού έχω περισσότερα χρόνια στην πλάτη μου απ' ό,τι οι υπόλοιποι. Κοίτα να δεις που ξεμπροστιάζομαι σαν γέροντας! Λοιπόν, ο γέρος οφείλει πρώτα-πρώτα να υποβάλει τα σέβη του σε όλους ανεξαιρέτως εκείνους που έφυγαν δυστυχώς πρόωρα... πολλοί από τους οποίους δεν πέθαναν υπέργηροι. Το γήρας είναι ουσιαστικά έννοια σχετική, αλλά σχεδόν κανένας τους δεν ξεπέρασε τα εβδομήντα πέντε με την εξαίρεση τού υπερήλικα σήμερα Λεβί-Στρως.

Πρέπει, λοιπόν, να υποβάλω τα σέβη μου σ' όλους εκείνους που έφυγαν και μέσω των οποίων έχουμε τώρα γίνει εμείς η παλιά γενιά. Βρισκόμαστε άλλοτε υπό την σκέπη τους, είχαμε την ευμένειά τους, απολαμβάναμε την πνευματική τους προστασία - την οποία πλέον δεν μας προσφέρουν, ώστε πλέον τίποτε δεν μεσολαβεί ανάμεσα σε μας και στο «πραγματικό» [*réel*], πράγματι (το) «τίποτε» [*rien*].

Θα ήθελα, λοιπόν, πρώτα να εκφράσω την ειλικρινή και βαθιά εκτίμησή μου ειδικά όσον αφορά στον Ζακ Ντεριντά, και, όπως θα δείτε, μέσω αυτού και προς τους υπόλοιπους, διότι, πράγματι, παρά τις τεράστιες μεταξύ τους διαφορές και τις φιλονικίες εξαιρετικής βιαιότητας, για τις οποίες δόθηκε τότε η ευκαιρία, εμφανίζονται με την πάροδο τού χρόνου ως οι συνυπογράφωντες μιας ιδιαίτερης στιγμής τής σκέψης.

Μέλη τής προαναφερθείσας ομάδας υπήρξαν και διανοητές με τους οποίους ήμουν εξ αρχής στενά συνδεδεμένος: πρόκειται για τον Σαρτρ και έπειτα τον Λακάν. Και, στη συνέχεια, εκείνοι από τους οποίους έμεινα διαρκώς αποστασιοποιημένος — για να είμαι ειλικρινής, αναφέρομαι στον Φουκό και ίσως στον Ντεριντά. Εκείνοι με τους οποίους ήρθα σε έντονες αλλά πολύ παρεμφερείς, εμφύλιες διαμάχες, τις οποίες όμως ακολούθησαν μεγάλα διαστήματα ειρήνευσης, ήταν ο Αλτουσέρ, ο Λυοτάρ και ο Ντελέζ.

Αποτίνω σ' όλους αυτούς φόρο τιμής κυρίως για τον χαρακτήρα τής φιλοσοφικής επινόησης τής περιόδου αυτής. Και τους πρέπει η τιμή αυτή για έναν επιπλέον λόγο, στον οποίο βεβαίως θα επιστρέψω και ο οποίος είναι ότι η περίοδος αυτή, αν ιδωθεί από ορισμένες οπτικές γωνίες, είναι κατά κάποιον τρόπο ενώπιόν μας. Επαναλαμβάνω, αν εξετασθεί από συγκεκριμένες οπτικές γωνίες, φαίνεται να είναι ενώπιόν μας. Δεν θα έλεγα ότι πρόκειται για την επανάληψή της, αλλά για μια αναβίωση ή, εκφραζόμενος στο ιδίωμα που προτιμώ, για την «νεκρανάστασή» της. Η νεκρανάστασή της είναι ενώπιόν μας, πράγμα για το οποίο είμαι βαθύτατα πεπεισμένος. Εξάλλου, υπάρχουν και πολυάριθμες σχετικές ενδείξεις.

Η στιγμή αυτή είναι συγχρόνως μια ιστορική στιγμή που από μια άποψη, ακριβώς όπως όλες οι στιγμές αυτού τού είδους, περατώνεται με τον θάνατο εκείνων που την έχουν συνυπογράψει, εκείνων δηλαδή που συγκαταλέγονται ανάμεσα στις ηρωικές, εμβληματικές μορφές τής περιόδου. Αλλά η στιγμή αυτή είναι επίσης ενώπιόν μας με τη μορφή τής αναπóτρεπτης νεκρανάστασής της, λόγω τού ότι αποτελεί φάρο τηλαυγή μέσα στην παρούσα σύγχυση. Παρόλο που την έχουμε αφήσει πίσω μας, εξακολουθεί να μας διαφωτίζει και, υπό την έννοια αυτή, τού διαφωτισμού, είναι ενώπιόν μας σαν κάτι που, ενώ βρισκόμαστε εν πλω, μας συνδράμει.

Γι' αυτό, λοιπόν, σ' αυτόν τον κύκλο των διαλέξεων, [όπου] αναφέρομαι στον

«προσανατολισμό», «προσανατολισμό στη σκέψη», «προσανατολισμό στην ύπαρξη»... Ε, λοιπόν, αυτό που δια φωτίζει, που αποτελεί φάρο, αυτό που, με αυτή την έννοια, είναι ενώπιόν μας, είναι προφανώς ύψιστης σημασίας και απόλυτης επικαιρότητας. Θεωρώ ότι όσον αφορά στην ιστορική στιγμή που αποκαλώ τα χρόνια τού εξήντα - πρόκειται για έναν εμπειρικό προσδιορισμό που αναφέρεται όμως σε μια στιγμή τής διανόησης, σε μια ιστορική στιγμή - θεωρώ, λοιπόν, ότι η περάτωσή της σε τελική ανάλυση έγινε εν δράσει, ο αφανισμός της, η σύστασή της και η διαλεκτική της υπέρβαση το '68 συνέβησαν τη στιγμή τής ανάληψης δράσης. Η στιγμή αυτή, θεωρούμενη από ποικίλες οπτικές γωνίες, είναι ενώπιόν μας, και υπ' αυτήν επίσης την έννοια θα ήθελα να αποτίσω φόρο τιμής στον Ζακ Ντεριντά, ο όποιος μόλις έφυγε αιφνιδίως από τη ζωή.

Φυσικά πρόκειται για φιλοσοφικό φόρο τιμής, και όχι για έκφραση εκτίμησης που θα

Ντεριντά: Αποδόμηση και το μη υπαρκτό

εντοπιζόταν ή θα έτεινε σε ό,τι θα μ' ενδιέφερε να σκεφτώ, ειδάλλως δεν θα επρόκειτο για γνήσιο φόρο τιμής ή, μάλλον, θα έμοιαζε τότε με ό,τι ήδη έχει γραφεί, δηλαδή με εκφράσεις εκτίμησης και αναγνώρισης τής οξύνουας, τής ποιότητας, τής ανάπτυξης τού φιλοσοφικού του εγχειρήματος. Όμως, δεν πρόκειται περί αυτού. Θα ήθελα να προσπαθήσω να προσδιορίσω το σημείο εκείνο που κατά τη γνώμη μου είναι ύψιστου ενδιαφέροντος, το σημείο το οποίο αναγνώρισα κατά τρόπο απόλυτο στο φιλοσοφικό του εγχείρημα· συνεπώς, το σημείο που ναι μεν με αφορά απολύτως, αλλά που άπτεται συγχρόνως τής αντιπαράθεσής μας, γιατί σε τελική ανάλυση ένας γνήσιος φόρος τιμής οφείλει να επισημάνει και τα σημεία παρέκκλισης, από τα οποία, άλλωστε, αντλεί την χαρακτηριστική του δύναμή.

Για τον λόγο αυτό, θα ήθελα να αναφερθώ σε ορισμένα προκαταρκτικά στοιχεία, τα οποία και θα σας εκθέσω και τα οποία, άλλωστε, θεωρώ ως απολύτως πρόσφορα, λόγω τού ότι αποτελούν τα προκαταρκτικά δεδομένα που θα ξανασυναντήσουμε με την ιδιότητά τους ως εννοιολογικό υλικό· πρόκειται δηλαδή για τα κύρια και θεμελιώδη στοιχεία τα οποία θα επιστρατεύσουμε στο τέλος τού μακριού μας ταξιδιού. Θα σας εκθέσω λοιπόν αυτά τα στοιχεία σε εξαιρετικά απλοποιημένη μορφή.

Ας υποθέσουμε (ακολουθώντας τον Χάιντεγκερ) ότι μια οποιαδήποτε πολλαπλότητα φέρει το όνομα τού «όντος» [*un être*]. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι μια οποιαδήποτε πολλαπλότητα ονομάζεται «ον» και ας εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στο φαίνεσθαι τού όντος αυτού, σε ό,τι δηλ. επιτρέπει τη δήλωση ότι αυτό το ον ανήκει σ' έναν καθορισμένο κόσμο, και πιο συγκεκριμένα σε ό,τι επιτρέπει αυτή τη δήλωση όχι μόνο σύμφωνα με την καθαρή πολλαπλότητα τού όντος, αλλά και κατά το μέτρο τής παρουσίας του στον εκφαίνοντα ορίζοντα ενός καθορισμένου κόσμου. Ας υποθέσουμε ότι επιχειρούμε να στοχαστούμε το ον όχι μόνο σύμφωνα με το είναι του [*être*], σύμφωνα δηλ. με την καθαρή του πολλαπλότητα, η οποία συνιστά το άνευ περαιτέρω προσδιορισμού⁴ είναι του (ή το απροσδιόριστο είναι του [*l'être indéterminé*]), αλλά ότι επίσης προσπαθούμε να στοχαστούμε το ον στον βαθμό που αυτό βρίσκεται *εκεί*, κατά το μέτρο δηλ. τής επέλευσης ή εμφάνισής του στον ορίζοντα ενός κόσμου, και ότι επιπλέον χαρακτηρίζουμε με τον όρο «ύπαρξη» [*existence*] αυτή την ενδόκοσμη εμφάνιση τού όντος. Έχοντας προσδιορίσει την ταυτότητα τού όντος ως αδιαφοροποίητης πολλαπλότητας και θέτοντας προς το παρόν κατά μέρος το δεδομένο τού καθαυτού είναι του ως πολλαπλότητας, πράγμα το οποίο μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μαθηματικού στοχασμού, εστιάζουμε το ενδιαφέρον μας στον κοσμικό ορίζοντα, ο οποίος ακριβώς προκαλεί την εμφάνιση τής πολλαπλότητας αυτής στον ορίζοντα ενός κόσμου· και, με την ενδόκοσμη εμφάνισή του, το ον αποκτά ύπαρξη. Κατά τον τρόπο αυτό, επωμιζόμαστε μια απόλυτα κλασσική διάκριση μεταξύ είναι και ύπαρξης. Αυτό μπορεί να διατυπωθεί λίγο διαφορετικά και ως εξής: «είναι», υπό την έννοια αυτή, αποτελεί ό,τι επιτρέπεται να συλληφθεί ως καθαρή πολλαπλότητα, και «ύπαρξη» ό,τι επιτρέπεται να συλληφθεί ως το είναι-*εκεί* μιας πολλαπλότητας, δυνάμει δηλ. τής εμφάνισής της στον ορίζοντα ενός συγκροτημένου ή προσδιορισμένου κόσμου.

Η τεχνική εκπόνηση αυτής τής διάκρισης μπορεί να ακολουθήσει πολύ διαφορετικές πορείες. Αποκλείεται να ασχοληθούμε εδώ με τις λεπτομέρειες, αρκεί όμως απλώς να λεχθεί ότι η μετάβαση

από το είναι στην ύπαρξη, η σχέση, θα έλεγα, μεταξύ τού είναι και τού είναι-εκεί ή η σχέση μεταξύ τής πολλαπλότητας και τής ενδόκοσμης εγγραφής της (της αποτύπωσής της σ' έναν κόσμο), είναι μια σχέση υπερβατολογική. Και πρόκειται μάλιστα για υπερβατολογική σχέση που συνίσταται ακριβώς στο ότι κάθε πολλαπλότητα βρίσκεται να έχει αντιστοιχηθεί σε ορισμένο βαθμό ενδόκοσμης ύπαρξης ή, αν θέλετε, ενδόκοσμης εμφάνισης. Πρέπει να γίνει κατανοητό ότι, στο μέτρο που πρόκειται για εμφάνιση σε ορισμένο κόσμο, το γεγονός της ύπαρξης συνδέεται αναπόσπαστα μ' έναν συγκεκριμένο βαθμό ενδόκοσμης εμφάνισης, μ' ένα ορισμένο επίπεδο έντασης ενδόκοσμης εμφάνισης ή, διατυπώνοντας το σημείο αυτό κατά ισοδύναμο τρόπο, μ' έναν ορισμένο βαθμό υπαρξιακής έντασης. Συνεπώς, η πολλαπλότητα θα εμφανισθεί με ορισμένη τιμή υπαρξιακής έντασης, η οποία θα της έχει αντιστοιχηθεί κατά τρόπο υπερβατολογικό (σ' αυτό ακριβώς συνίσταται ο υπερβατολογικός χαρακτήρας τής σχέσης) και μέσω τής οποίας θα ενταχθεί σ' έναν ορισμένο κόσμο. Και είναι, βεβαίως, αυτονόητο ότι μια πολλαπλότητα μπορεί να εμφανίζεται σε πλήθος διαφορετικών κόσμων, πράγμα που αποτελεί εξαιρετικά πολύπλοκο, αλλά ιδιαίτερα σημαντικό ζήτημα. Ως προς το είναι, δεχόμαστε την αρχή τής πανταχού παρουσίας του, και μεταξύ μας θα έλεγα ότι εδώ εντοπίζεται η ειδοποιός διαφορά τής ανθρωπότητας... Για ποιον λοιπόν λόγο μπορεί το ανθρώπινο γένος να θεωρηθεί υπέρτερο των υπολοίπων; Αποκλειστικά λόγω τής δυνατότητας εμφάνισής του σε μεγάλο αριθμό διαφορετικών κόσμων, τής δυνατότητας υπερβατολογικής του ένταξής σε εξαιρετικά ετερογενείς βαθμίδες υπαρξιακής έντασης. Ευτυχώς που εμείς υπάρχουμε σε περισσότερους κόσμους... Θα ήταν, κατά κανόνα, εξαιρετικά οδυνηρό, εάν ήμασταν «βιδωμένοι» σ' έναν μόνον κόσμο. Και, προπάντων, εάν ο κόσμος αυτός ήταν άσχημος, πράγμα που γενικά ισχύει.⁵

Μια πολλαπλότητα μπορεί λοιπόν να εμφανίζεται σε περισσότερους κόσμους και μάλιστα με διαφορετικούς, κατά γενικό κανόνα, βαθμούς έντασης: μπορεί συνεπώς να εμφανίζεται έντονα σ' έναν συγκεκριμένο κόσμο, με ελαττωμένη ένταση σ' έναν άλλον, εξαιρετικά αποδυναμωμένη σ' έναν τρίτο και με εξαιρετικά υψηλή ένταση σ' έναν τέταρτο. Υπαρξιακά τελούμε σε πλήρη γνώση αυτής τής κυκλοφορίας σε περισσότερους κόσμους, όπου εγγραφόμαστε με διαφορετικούς βαθμούς έντασης. Καθένας μας γνωρίζει ότι μια υπαρξιακή ακολουθία αποτελεί συχνά το πέρασμα από έναν κόσμο στον οποίο είναι χαμηλός ο βαθμός τής υπαρξιακής μας έντασης σε έναν άλλον όπου ο βαθμός ύπαρξης μας είναι εντονότερος: σ' αυτό δεν αναφερόμαστε άλλωστε, όταν κάνουμε λόγο για μια κρίσιμη καμπή στη ζωή μας; Σ' ένα χρονικό ορόσημο τής ζωής μας ή τη στιγμή ενός έντονου βιώματος μεταβαίνουμε, κατά κάποιον τρόπο, από έναν κόσμο όπου η εμφάνισή μας είναι μικρής έντασης σε έναν άλλο όπου η ύπαρξή μας έχει λίγο μεγαλύτερη ή και πολύ μεγαλύτερη ισχύ. Όλα αυτά διέπονται, λοιπόν, από μια περίπλοκη λογική. Πιθανόν να ασχοληθούμε περιστασιακά με το ζήτημα αυτό. Πράγματι πρόκειται για μια περίπλοκη λογική, για τον σκελετό τού όλου ζητήματος. Και το θεμελιώδες σημείο είναι το εξής: δεδομένης τής εμφάνισης μιας πολλαπλότητας σ' έναν κόσμο, δεδομένης τής από κοινού, θα έλεγα, εμφάνισης των στοιχείων τής πολλαπλότητας αυτής, με το οποίο εννοώ την εμφάνιση τού συνόλου των συστατικών της στοιχείων στον κόσμο αυτό, υπάρχει πάντοτε ένα συστατικό της στοιχείου, το μέτρο τής εμφάνισης του οποίου δίνεται από το ελάχιστο των βαθμών έντασης. Θα σχολιάσω περαιτέρω αυτό το σημείο εξαιρετικής σπουδαιότητας.

Επαναλαμβάνω: μια πολλαπλότητα εμφανίζεται σε έναν κόσμο· τα στοιχεία τής πολλαπλότητας αυτής αντιστοιχίζονται μέσω τής υπερβατολογικής σχέσης σε βαθμίδες εμφάνισης ή ύπαρξης και συμβαίνει να υπάρχει πάντα τουλάχιστον ένα από αυτά τα στοιχεία το οποίο παρουσιάζεται με τον ασθενέστερο βαθμό εμφάνισης και που, επομένως, υφίσταται κατ' ελάχιστον. Αντιλαμβάνεσθε ότι η ελαχιστοποιημένη ύπαρξη εντός τού υπερβατολογικού ενός κόσμου ισοδυναμεί με την ολική ανυπαρξία. Από την άποψη τού κόσμου αυτού, η κατ' ελάχιστον ύπαρξή σας θα συνεπάγεται την ανυπαρξία σας. Εάν ήσασταν προικισμένοι με υπερφυσική όραση, εάν εξασφαλίζατε πανοραμική άποψη από κάποιο εξωκοσμικό σημείο, θα μπορούσατε ενδεχομένως να συγκρίνετε τα ελάχιστα αυτά όρια. Αλλά, εάν βρίσκεσθε εντός τού κόσμου, η κατώτατη δυνατή ύπαρξη ισοδυναμεί, από την άποψη τού κόσμου αυτού, με την πλήρη ανυπαρξία. Ως εκ τούτου, καλούμε το στοιχείο αυτό με το όνομα τού «μη υπαρκτού» [*l'inexistant*] και το θέμα μας μπορεί τότε να τεθεί πολύ απλά ως εξής: δεδομένης μιας πολλαπλότητας που εμφανίζεται σ' έναν κόσμο,

θα υπάρχει πάντα ένα στοιχείο της που θα στερείται ύπαρξης εντός τού συγκεκριμένου κόσμου και το οποίο επιπλέον θα αποτελεί το μη υπαρκτό στοιχείο που ιδιάζει στην συγκεκριμένη πολλαπλότητα, αναφορικά πάντοτε με τον δεδομένο κόσμο. Στέκομαι ιδιαιτέρως στο σημείο αυτό: το μη υπαρκτό δεν επιδέχεται κανένα οντολογικό, αλλά μόνον έναν υπαρξιακό χαρακτηρισμό, αντιπροσωπεύει δηλ. το κατώτερο δυνατό όριο ύπαρξης. Είναι όντως ενδιαφέρον ότι αυτό είναι αποδείξιμο. Είναι όντως δεκτικό απόδειξης, την οποία όμως δεν θα παρουσιάσω εδώ· αφού σας άνοιξα την όρεξη, μπορείτε, αν θέλετε, να τη βρείτε μόνοι σας. Αλλά αυτό αποδεικνύεται. Είναι δηλαδή αποδείξιμη η πρόταση ότι βασικά υπάρχει πάντα σε ό,τι εμφανίζεται ένα σημείο που ταυτίζεται με το μη υπαρκτό. Με άλλα λόγια, θα υπάρχει πάντα σε μια εμφανιζόμενη πολλαπλότητα ένα σημείο ανυπαρξίας.⁶ Συνεπώς, αν ονομάσουμε αυτή την πολλαπλότητα A , τότε το σημείο ανυπαρξίας θα δηλωθεί με το κενό σύνολο δείκτη A ($\emptyset A$). Όπως βλέπετε, δεν πρόκειται παρά για ένα κύριο όνομα που δηλώνει το μη υπαρκτό στοιχείο τής πολλαπλότητας A . Και, όπως θυμάστε, το μη υπαρκτό τής A είναι βεβαίως πάντα το προσίδιο ανύπαρκτο τής A σ' έναν κόσμο.

Για παράδειγμα (και πρόκειται για ακλόνητο και πασίγνωστο παράδειγμα), στην προτεινόμενη από τον Μαρξ ανάλυση των αστικών και καπιταλιστικών κοινωνιών, το προλεταριάτο αντιπροσωπεύει το μη υπαρκτό που ιδιάζει στις πολιτικές πολλαπλότητες. Είναι αυτό που δεν υπάρχει, πράγμα που δεν σημαίνει ότι δεν μετέχει τού είναι — το σημείο αυτό προκαλεί πάντα σύγχυση. Ο Μαρξ δεν εννοεί προφανώς ότι το προλεταριάτο δεν έχει προικισθεί με είναι, αφού, αντιθέτως, θα γράψει τόμους επί τόμων, για να εξηγήσει τι είναι το προλεταριάτο. Δεν τίθεται επομένως ζήτημα όσον αφορά στο κοινωνικό είναι του προλεταριάτου. Τι λοιπόν εννοεί όταν λέει ότι το προλεταριάτο είναι εκείνο που έχει ολοκληρωτικά απαλειφθεί [*soustrait*] από τη σφαίρα τής πολιτικής αντιπροσώπευσης; Εννοεί ότι το προλεταριάτο χαρακτηρίζεται κατ' απόλυτο τρόπο από την ενδόκοσμη εμφάνισή του. Ως πολλαπλότητα, το είναι του μπορεί πράγματι να αναλυθεί. Εάν, όμως, λάβουμε υπ' όψιν τους κανόνες εμφάνισης που διέπουν τον πολιτικό κόσμο, το δεδομένο αυτό συνεπάγεται τη μη εμφάνιση τού προλεταριάτου, πράγμα που σημαίνει ότι βρίσκεται όντως *εκεί*, αλλά με τον ελάχιστο βαθμό εμφάνισης, ήτοι τον βαθμό εμφάνισης μηδέν. Αυτό ακριβώς το νόημα αποδίδει ο ύμνος τής *Διεθνούς*: «Όλοι εμείς οι ταπεινοί τής γης ... Θα γίνουμε το παν εμείς» [*«nous ne sommes rien, soyons tout»*]. Ε, λοιπόν, τι σημαίνει «όλοι εμείς οι ταπεινοί τής γης»; Αυτοί που τραγουδούν «όλοι εμείς οι ταπεινοί τής γης» προφανώς και δεν ενστερνίζονται τη μηδαμινότητά τους. Τι δηλώνουν λοιπόν; Δηλώνουν ότι, όσον αφορά στο πολιτικό τους φαίνεσθαι, είναι ένα τίποτε στον κόσμο, όπως αυτός υφίσταται. Επομένως, από πλευράς πολιτικού φαίνεσθαι, είναι ένα τίποτε. Και τι προϋποθέτει το «θα γίνουμε το παν εμείς»; Προϋποθέτει μια κοσμική μεταβολή, έναν υπερβατολογικό ανασχηματισμό· για να επέλθει τροποποίηση στη διαδικασία υπαρξιακής ένταξης, πρέπει να μεταβληθεί το αντίστοιχο υπερβατολογικό. Επομένως, το μη υπαρκτό είναι κυριολεκτικά το σημείο ενδόκοσμης αφάνειας μιας πολλαπλότητας και, επιπλέον, αυτό το σημείο αφάνειας συναρτάται προς το υπερβατολογικό τού αντίστοιχου κόσμου. Μπορείτε εσείς οι ίδιοι να βρείτε και πολλά άλλα παραδείγματα. Αλλά, επιμένω στο σημείο αυτό: η σύγκληση ενός σημείου ανυπαρξίας αποτελεί γενικό νόμο τού φαίνεσθαι, τού είναι-*εκεί*.

Με αυτά κλείνω την εισαγωγική μου τοποθέτηση. Θα ήθελα όμως να προσθέσω και τα εξής: πιστεύω κατά βάθος ότι το διακύβευμα τής σκέψης τού Ντεριντά, το στρατηγικό του διακύβευμα, ή το διακύβευμα με την έννοια που ο Μπερζόν λέει πάντα ότι οι φιλόσοφοι δεν στοχάζονται παρά μία μόνο σκέψη ... Σημασία έχει να προσεγγίσουμε την ιδέα αυτή, να προτείνουμε μια διαισθητική ερμηνεία τού περιεχομένου της. Εν πάση περιπτώσει, είμαι τής γνώμης ότι το διακύβευμα τού έργου τού Ντεριντά, τού ατέρμονος εγχειρήματός του, τής αχανούς, λαβυρινθώδους γραφής του, δείγμα τής οποίας αποτελούν τα πολύμορφα συγγράμματα του με τις αντίστοιχες χαρακτηριστικές τους προσεγγίσεις, το διακύβευμα τού έργου του έγκειται κατ' εμέ στην εγγραφή τού μη υπαρκτού και, επιπλέον, στη διαπίστωση, που προκύπτει από το έργο τής εγγραφής τού μη υπαρκτού, ότι μια τέτοια εγγραφή είναι κυριολεκτικά ανέφικτη. Και, επομένως, θα μπορούσαμε να πούμε χωρίς υπερβολή ότι το διακύβευμα τής σκέψης τού Ντεριντά, και μάλιστα όχι μόνον τής σκέψης του, αλλά — όπως θα το έχετε και ο ίδιος — πολύ περισσότερο τής γραφής του (και ο όρος γραφή

εκλαμβάνεται εδώ ως πράξη), το διακύβευμα της γραφής του Ντεριντά συνίσταται στο να αποτυπώσει κάτι που να μοιάζει με την αδυνατότητα εγγραφής του μη υπαρκτού: στο εγχείρημα της εγγραφής της αδυνατότητας εγγραφής του μη υπαρκτού, ως μορφή ακριβώς της εγγραφής του. Και είναι αξιοσημείωτο ότι η εγγραφή του μη υπαρκτού ταυτίζεται με την εγγραφή ενός πράγματος που εγγίζει την αδυνατότητα της εγγραφής του. Και, σε τελική ανάλυση, τι σημαίνει «αποδόμηση»; Ο Ντεριντά δήλωσε προς το τέλος της ζωής του ότι, αν υπήρχε κάτι η αποδόμηση του οποίου επείγει, αυτό θα ήταν η ίδια η αποδόμηση. Αφού η έννοια αυτή είχε ενσωματωθεί στο ακαδημαϊκό ρεπερτόριο, θα έπρεπε φυσικά να αποδομηθεί. Κάθε σημασιοποίησή της θα ισοδυναμούσε, κατά κάποιον τρόπο, με την καταχρηστική της χρήση.⁷

Πιστεύω όμως ότι στα κείμενα του Ντεριντά η λέξη «αποδόμηση» καθόλου δεν αποτελεί δείγμα έκφρασης ακαδημαϊσμού· αποτελεί αντιθέτως μαρτυρία μιας θεωρησιακής επιθυμίας, μιας θεμελιώδους επιθυμίας της σκέψης - σ' αυτό συνίστατο η αποδόμηση, ήταν το όνομα μιας επιθυμίας. Και έναυσμα της επιθυμίας αυτής ήταν μια διαπίστωση ή, μάλλον, μια συνάντηση. Ποιο ήταν το περιεχόμενο της διαπίστωσης αυτής; Ήταν το ότι η κοσμική εμπειρία είναι στην ουσία της εμπειρία διαλογικών επιβολών, σχηματισμών του λόγου, που σας επιβάλλονται ή που σας σημαδεύουν ακόμη και στο σώμα, κ.τ.λ. Έτσι, έχουμε να κάνουμε με διαλογικές επιβολές και, επομένως, η θέση του Ντεριντά, η διαπίστωση που έκανε ήταν ότι, ανεξάρτητα από τη μορφή των διαλογικών επιβολών, υπάρχει πάντα ένα σημείο που εκφεύγει της επιβολής αυτής και το οποίο θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε με τον όρο «σημείο φυγής» - πιστεύω ότι η έκφραση αυτή πρέπει να εκληφθεί αυστηρώς κατά γράμμα, δηλώνει δηλαδή ένα σημείο που ανήκει σε ό,τι ακριβώς εκφεύγει της ρύθμισης του μηχανισμού επιβολής. Και, έχοντας αυτό ως αφετηρία, το ατέρμον έργο της σκέψης ή της γραφής έγκειται, λοιπόν, στην εντόπιση του σημείου αυτού. Η εντόπισή του δεν σημαίνει ωστόσο τη σύλληψή του, διότι η σύλληψη θα ισοδυναμούσε με την απώλεια. Εφόσον η φύση του εξαντλείται στη φυγή, η σύλληψή του είναι αδύνατη. Αυτό έχει να κάνει με το αιώνιο πρόβλημα της σύλληψης μιας φυγής: έτσι και κάνεις να την πιάσεις, πάει, έφυγε. Το σημείο φυγής είναι καθ' εαυτό ασύλληπτο. Συνεπώς, πρέπει απλώς να εντοπισθεί. Από την άποψη αυτή, θα έλεγα ότι στα κείμενα του Ντεριντά μπορούμε να δούμε κάτι παρόμοιο με την πρόταση μιας δεικτικής ή γραφικής χειρονομίας, κάτι σαν «δακτυλογραφία», κάτι που ενώ πάει να δείξει με διακριτικότητα το σημείο φυγής το αφήνει συγχρόνως να φύγει· διαφορετικά, θα ήταν αδύνατη η επισήμανσή του ως σημείου φυγής ή θα ήταν μόνο εφικτή η παρουσίαση του νεκρού του ομοιώματος. Κι αυτό είναι που φοβάται ο Ντεριντά, μήπως και δείξει το άψυχο σώμα του σημείου φυγής. Τη γραφή που επιχειρεί αυτή την επισήμανση την αποκαλώ εντόπιση [*localisation*], επειδή, σε τελική ανάλυση, οι όροι επισήμανση, εντόπιση, το να πείτε «είναι ίσως εκεί», «κάντε ησυχία, είναι μάλλον εκεί, προσοχή να μην το καθηλώσετε», αντιδιαστέλλονται προς την πρόθεση του κυνηγού, ο οποίος ελπίζει ότι το θήραμά του θα ακινητοποιηθεί. Ο Ντεριντά, απεναντίας, ελπίζει στην μη ακινητοποίηση του θηράματος και στο ότι οφείλει ο ίδιος να το δείξει μέσω της φυγής, μέσω του ελιγμού της εξαφάνισής του.

Είναι όμως προφανές ότι ακόμη και η εντόπισή του είναι αδύνατη. Γιατί αδύνατη; Για τον λόγο ότι το σημείο φυγής είναι εκείνο που είναι συγχρόνως εντός και εκτός τόπου. Είναι το εν τόπω έκτοπο. Και αφού η ύπαρξή του εξαντλείται στην πράξη της φυγής, όντας το εν τόπω έκτοπο, ούτε και η εντόπισή του είναι επομένως εφικτή. Άρα, πρέπει να δείξουμε την εντόπισή του, πράγμα που ήδη είναι πολύ παρακινδυνευμένο. Τελικά, δεν μας απομένει παρά η δυνατότητα περιορισμού του πεδίου φυγής. Εάν δεν θέλουμε να αγγίζουμε τη φυγή, οφείλουμε να ενεργήσουμε έτσι ώστε η διαλογική επιβολή, ο γλωσσικός καταναγκασμός να είναι τέτοιοι που να μην επιτρέπουν στο πεδίο φυγής να συγκαλύψει τα πάντα, αφού στην αντίθετη περίπτωση δεν θα εντοπίζαμε τίποτε το μη υπαρκτό· θα είχαμε απλώς τον εν γένει χώρο. Επομένως πρέπει μόνο να περιστείλουμε το πεδίο φυγής, ώστε να προσεγγίσουμε όσο το δυνατόν περισσότερο τον τόπο όπου αυτή λαμβάνει χώρα. Πρέπει δηλαδή να είμαστε όσο γίνεται εγγύτερα σ' εκείνο που τίθεται εκτός τόπου ή το οποίο παραμένει έκτοπο. Αυτό λοιπόν είναι η αποδόμηση. Η αποδόμηση συνίσταται ουσιαστικά στον περιορισμό των διαλογικών λειτουργιών κατά τρόπον ώστε να καθίσταται δυνατός ο εντοπισμός του πεδίου φυγής - ή, αν προτιμάτε, εν είδει χαρτογράφησης, λέγοντας «εδώ είναι ο θησαυρός» ή «η πηγή είναι εδώ» ή «δες εδώ αυτό που φεύγει», αλλά πολύ προσεκτικά, με απόλυτη

διακριτικότητα. Πάρτε για παράδειγμα τις μεγάλες αντινομίες της μεταφυσικής: αυτές πρέπει να «διαγωνιοποιηθούν»,⁸ διότι ο περιορισμός τού διαλογικού πεδίου συνεπάγεται την μη διατήρηση δυαδικών ογκολίθων, αφού τότε θα λέγατε απλώς «είναι σε αυτή τη μεριά» ή ««είναι σε εκείνη» — όχι, δεν γίνεται έτσι, δεν υπάρχει καμία δυνατή εντόπιση, τόσο εντός όσο και εκτός τόπου, βάσει των μεγάλων δυαδικών ογκολίθων. [Οι δυαδικές αυτές αντιθέσεις] πρέπει να διανυθούν «διαγωνίως».⁹

Η αποδόμηση είναι κατά βάθος το σύνολο των λειτουργιών, μέσω των οποίων δύναται να επιτευχθεί ένας συγκεκριμένος περιορισμός τού πεδίου φυγής ή τού χώρου εντός τού οποίου ο κόσμος διατηρεί τη συνοχή του. Και, για μια ακόμη φορά, επαναλαμβάνω ότι πρόκειται για μεθόδευση παρόμοια με ανεστραμμένο κυνήγι. Είναι όντως κυνήγι, το κυνήγι είναι η πιο εύστοχη παρομοίωση. Πρόκειται όμως για κυνήγι που αποβλέπει στη σύλληψη ενός θηράματος που στο τέλος ξεφεύγει, και καθόλου στην ακινητοποίησή του, για να το τουφεκίσουμε. Αποβλέπει, αντιθέτως, στη σύλληψη, την απαθανάτιση τού εκτός τόπου σκιρτήματος τού θηράματος. Γι' αυτό πρέπει να το προσεγγίσουμε όσο το δυνατόν περισσότερο, ίσως ακόμη περισσότερο από ό,τι χρειάζεται για να ρίξουμε με το όπλο. Η εντόπιση προϋποθέτει επομένως μια διαρκή και υπομονετική προσπάθεια και αυτό, αυτό ακριβώς, καθιστά αναγκαία την αναγωγή των όρων της στοιχειώδους χαρτογραφίας των βαρυσήμαντων διακρίσεων (μεταξύ πόλης και υπαίθρου, όρους και πεδιάδας, είναι και όντος). Αυτό είναι η αποδόμηση. Και έτσι ακολουθεί μια σειρά αντιπαραθέσεων με το έργο τού Χάιντεγκερ όσον αφορά στην ουσιαστική σημασία της διάκρισης είναι και όντος, ενώ η πρόταση εκ μέρους τού Ντεριντά της έννοιας της έγκειται στην χρήση ενός ιδιαίτερου όρου κατά τρόπο που να καθιστά ενεργό τη διάκριση είναι και όντος στο σημείο φυγής της. Γι' αυτό ακριβώς πρόκειται, δηλαδή για ένα χαρακτηρισμό που ουσιαστικά ενεργοποιεί τη μεταφυσική αντίθεση η οποία εξακολουθεί να υφίσταται εντός της διαφοράς [*différence*] είναι και όντος, έτσι ώστε να επιτρέπει τη σύλληψη της ίδιας της κατ' ενέργειαν διαφοράς. Είναι προφανές ότι η κατ' ενέργειαν *différance* δηλώνει ό,τι βρίσκεται στο οριακό σημείο φυγής από οποιαδήποτε διάκριση είναι και όντος, ό,τι δεν είναι αναγώγιμο στο σχήμα της αντίθεσης αυτής.

Στη συνέχεια, θα πρέπει να εξετάσουμε με τον ίδιο τρόπο την αντινομία δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού στην πολιτική ή, ακόμη, την πραγματική σημασία της αντίθεσης Ισραηλινού και Άραβα στην παλαιστινιακή πάλη. Η μέθοδος παραμένει πάντα η ίδια: και εδώ επίσης, στην αντίθεση Ισραηλινού και Άραβα η οποία απορρέει από την παλαιστινιακή πάλη, το ζήτημα είναι ακριβώς η αποδόμηση της αντίθεσης αυτής, ο εντοπισμός εκείνου τού στοιχείου που θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε τον χώρο αυτόν ως χώρο τού οποίου η φυγή εκκρεμεί από την άποψη της αντινομίας που προσπαθούν να μας επιβάλουν. Αυτή είναι μια ευπρόσδεκτη κίνηση: μέσω της ενασχόλησής του με τα ζητήματα στα οποία παρενέβη, ο Ντεριντά υπήρξε θαρραλέος οπαδός της ειρήνης. Ήταν πράγματι θαρραλέος θιασώτης της ειρήνης: θαρραλέος, επειδή, κατά κάποιον τρόπο, απαιτείται θάρρος για να αποστασιοποιηθεί κανείς από τον διχασμό, όπως αυτός έχει διαμορφωθεί, και θιασώτης της ειρήνης, επειδή, σε τελική ανάλυση, ο εντοπισμός εκείνου τού στοιχείου που τίθεται εκτός της αντίθεσης αυτής γενικά αντιπροσωπεύει την οδό της ειρήνης και της σκέψης.

Πιστεύω ότι τα κείμενά του χαρακτηρίζονται από μια θεωρησιακή πραότητα, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δεν τα διακρίνει και μια μεγάλη θλίψη. Θα διαπιστώσετε εκεί την ύπαρξη τόσο της πραότητας όσο και τού χαρακτηριστικού ύφους [*un toucher*] τού Ντεριντά. Το θαυμάσιο βιβλίο του για τον Ζαν-Λυκ Νανσύ φέρει τον τίτλο *Le toucher* («Το Άγγιγμα: Για τον Ζαν-Λυκ Νανσύ»), πολύ όμορφο βιβλίο, δημοσιεύθηκε το 2000· είναι η πραγματεία του επί της ψυχής, επί των αισθήσεων, είναι το πλέον λεπτότεχο, αριστοτελικό του βιβλίο. Είναι πολύ όμορφο βιβλίο, δεν νομίζετε... Και η δεξιοτεχνία του, η προσωπική του πινελιά [*son toucher propre*], έγκειται πράγματι στη διατύπωση μια νέας θέσης αναφορικά με τη σχέση μεταξύ τού αισθητού και της σκέψης: και, ακόμη και εδώ, στην αναζήτηση εκείνου τού στοιχείου που βρίσκεται στο οριακό σημείο φυγής από την αντίθεση αισθητού και σκέψης.

Για τον ίδιο λόγο έδειχνε ολοένα και μεγαλύτερη έμπρακτη προτίμηση στη λογοτεχνική μορφή τού διαλόγου. Ας μου επιτραπεί να αναφερθώ παρενθετικά στον διάλογο με την Ελέν Σιζού, στον διάλογο με την Ελιζαμπέτ Ρουντινέσκω... Πρόκειται ειδικότερα για διάλογο με ό,τι θα

μπορούσε να χαρακτηριστεί ως η γυναικεία θέση. Πιστεύω εξάλλου ότι ήταν αυτό ακριβώς που προσέλκυσε το ενδιαφέρον του στο σημαντικό διάλογο που διεξήγαγε με την ψυχανάλυση. Διεξήγαγε διάλογο με την ψυχανάλυση που ως αφετηρία είχε το ερώτημα τι τελικά θα αντιστοιχούσε σ' ένα σημείο φυγής στην αντίθεση μεταξύ τού αρσενικού και γυναικείου φύλου; Δηλαδή, σ' αυτήν τη διαλογική αντίθεση αρσενικού και θηλυκού, τι είναι εκτός τόπου; Στην ψυχανάλυση βρήκε προφανώς πρόσφορο έδαφος να καταπιαστεί με το ζήτημα αυτό και στα κείμενά του ασχολήθηκε με τη διερεύνηση τού χαρακτήρα τού γυναικείου ύφους ή αίσθησης τής σκέψης.

Αυτό λοιπόν σημαίνει ότι αρεσκόταν πολύ να έρχεται πρόσωπο με πρόσωπο με κάτι που θα έδινε την εντύπωση μιας λόγιας εκλέπτυνσης, μιας λόγιας καλαισθησίας, και ακόμα με κάτι που θα το διέκρινε λίγο-πολύ μια φιλοσοφική βανανυσότητα. Για τον Ντεριντά, το ένα δεν απέκλειε το άλλο. Αυτός είναι και ο λόγος που συναντάμε αυτό το ιδιότροπο ζευγάρωμα στο *Glas* [«Κωδωνοκρουσία»], το ζευγάρωμα τού Ζενέ με τον Χέγκελ· το *Glas* έχει δομηθεί κατ' αρχήν πάνω στον Ζενέ και τον Χέγκελ. Αλλά τι είναι αυτό το ζευγάρι Ζενέ-Χέγκελ; Είναι το συνταίριασμα ενός εξαιρετικά επιτηδευμένου πεζού λόγου και μιας ιδιόρρυθμης εννοιολογικής βανανυσότητας, χάρις στο οποίο ο Ντεριντά θα κατορθώσει να δείξει ότι αυτό το αντιθετικό μοντάζ, το μοντάζ, ουσιαστικά, μιας βανανυσης και αδιαφανούς εννοιολογίας από τη μια πλευρά και τής προφανώς αλλόκοτης και δαιδαλώδους πεζολογίας τού Ζενέ από την άλλη, ότι αυτό τελικά συνιστά τη δυνατότητα εντοπισμού τού σημείου φυγής. Και είμαι τής γνώμης ότι το όλο εγχείρημα τείνει πράγματι προς ό,τι βρίσκεται υπό την σκέπη τού μη υπαρκτού.

Στο σημείο αυτό, επιστρέφοντας στην εισαγωγική μου τοποθέτηση και μιλώντας κατά κάποιο τρόπο όπως ο Λακάν, θα έλεγα ότι τελικά το μη υπαρκτό, το κενό σύνολο με δείκτη το *A*, ήταν, κατά τη γνώμη μου, το αντικείμενο τής επιθυμίας τού Ντεριντά, τής θεωρησιακής του επιθυμίας, τής επιθυμίας τής σκέψης του. Το μη υπαρκτό ήταν ό,τι ποθούσε. Λοιπόν, όπως γίνεται πάντα, όταν επιθυμούμε κάτι, για ποιον λόγο το κάνουμε αυτό; Εδώ είναι το πρόβλημα. Και βλέπουμε ότι πρόκειται ουσιαστικά για κάτι το αξιέπαινο· εννοώ ότι αυτήν την επιθυμία, την επιθυμία τού μη υπαρκτού, είναι γεγονός ότι αναγκάστηκε, ωστόσο, να την αποθέσει, να την αφήσει κάπου. Να την αφήσει, θα έλεγα, στην ψάθα, αν και γνωρίζουμε καλά ότι το αντικείμενό της έχει ήδη αρθεί, είναι ήδη αλλού, έχει ήδη φύγει.¹⁰ Πιστεύω ότι αυτού τού είδους ήταν η επιθυμία τού Ντεριντά. Ποθούσε να βρει, να εντοπίσει, να καταγράψει, να αποτυπώσει για μια στιγμή το μη υπαρκτό.

Λοιπόν, αυτό δεν καμία σχέση με το ότι «η γυναίκα δεν υπάρχει»· «η γυναίκα δεν υπάρχει» δηλώνει μια δομική ανυπαρξία, κάτι το τελείως διαφορετικό από την ανυπαρξία για την οποία μιλάμε εδώ. Δηλώνει κάτι που δεν αφορά στο φαίνεσθαι, δεν είναι αναλογία, είναι κάτι το τελείως άσχετο με το θέμα μας.¹¹ Από την άλλη μεριά, έχουμε το αληθώς μη υπαρκτό, με την έννοια τού μηδενικού βαθμού ύπαρξης ή εμφάνισης, με την έννοια δηλ. τού στοιχείου που δεν εμφανίζεται σ' έναν κόσμο. Αλλά, προσοχή, δεν μπορείτε να το ταυτίσετε με το μηδέν! Αυτό είναι το όλο θέμα. Και εδώ εντοπίζεται το μεταφυσικό σφάλμα. Ουσιαστικά, το μεταφυσικό σφάλμα έγκειται στην συνταύτιση τού μηδενός [μη όντος] με το μη υπαρκτό. Και αυτό γιατί το μη υπαρκτό υφίσταται, και μάλιστα κατ' απόλυτο τρόπο — πρβλ. «όλοι εμείς οι ταπεινοί τής γης... θα γίνουμε το παν εμείς». Το μη υπαρκτό είναι ένα τίποτε. Αλλά το να είναι κάτι ένα τίποτε καθόλου δεν σημαίνει ότι αυτό δεν είναι απολύτως τίποτε. Το να είναι κάτι ένα τίποτε συνίσταται στην μη ύπαρξη του κατά τον τρόπο που ιδιάζει σ' έναν ορισμένο χώρο ή κόσμο. Και έτσι εξηγούνται, λοιπόν, οι συνεχείς παλινωδίες που χαρακτηρίζουν την πρόζα τού Ντεριντά· η αμφιταλάντευση, για παράδειγμα, μεταξύ των θέσεων: αν τυχόν πείτε ότι το μη υπαρκτό *είναι* [ή *το τι είναι*], φυσικά και δεν θα επισημάνετε ότι αυτό δεν υπάρχει· αν όμως αρκεσθείτε στη δήλωση ότι αυτό δεν υπάρχει, τότε δεν θα μπορέσετε να επισημάνετε *το τι είναι* [ή *ότι πράγματι είναι*]. Συνεπώς, είναι μάταιο να προσφύγει κανείς στη χρήση οποιασδήποτε συγκροτημένης αντίθεσης, προκειμένου να προσδιορισθεί επί τη βάσει δυαδικών αντινομιών το ακριβές καθεστώς τού μη υπαρκτού. Και αυτό γιατί ολισθαίνουμε πάντα από το είναι στην ανυπαρξία, και από την ανυπαρξία στο είναι, με μια λογική η οποία θα έλεγα ότι δεν εξουσιοδοτείται πλέον από τη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ αποφαιτικών και καταφατικών κρίσεων. Και πιστεύω ότι σ' αυτό έγκειται η ουσία του θέματος. Η αποδόμηση φέρει εις πέρας τη συγκρότηση ενός λογικού χώρου που δεν επιδέχεται πλέον καμία

αντίθεση μεταξύ άρνησης και κατάφασης. Θα έλεγα επίσης ότι σ' αυτό συνίσταται το άγγιγμα. Το άγγιγμα είναι ... Όταν αγγίζετε κάτι, είστε και ταυτόχρονα δεν είστε το πράγμα που αγγίζετε, αυτό είναι το άγγιγμα. Είναι πράγματι αντιπροσωπευτικό δείγμα τού ύφους τού Ντεριντά, γιατί, όταν αγγίζετε κάτι, είστε και δεν είστε συγχρόνως αυτό που αγγίζετε. Όταν αγγίζετε, ποιος ή τι αγγίζει; Αυτό θα μπορούσε να διατυπωθεί και ως εξής: ποιος εκ των δύο αγγίζει τον άλλον; Λοιπόν, το άγγιγμα είναι αναπόφευκτα το άγγιγμα τού άλλου και, επομένως, χαρακτηρίζεται από ένα εντελώς ξεχωριστό στοιχείο, από αυτό καθαυτό το πράγμα, που όμως είναι και συγχρόνως δεν είναι το πράγμα καθ' εαυτό. Υφίσταται βεβαίως το άγγιγμα ως πράξη που διαφοροποιεί τις δύο πτυχές τού αγγίγματος, αλλά υπάρχει και αυτή η ολίσθηση, την οποία χαρακτηρίζω με τον όρο ουσιαστική ολίσθηση και που τελικά συνίσταται στην αμφιταλάντευση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, τής οποίας το σύνθημα, το σλόγκαν, είναι το μη υπαρκτό.

Τέλος, πιστεύω ότι ο Ντεριντά επιχείρησε να εγκαταστήσει μέσα στο πλαίσιο τής γλώσσας αυτή την ολίσθηση, και με την επισήμανση αυτή θα ολοκληρώσω. Εγκαθιστώντας μέσα στη γλώσσα αυτή την ολίσθηση, προσπάθησε να δείξει ότι, σε τελική ανάλυση, κάθε λέξη δεν είναι τίποτε άλλο από ένα φραστικό ολίσθημα· ότι η λειτουργία της δεν συνίσταται στην αναφορά, αλλά πρόκειται περί αμφιταλάντευσης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης υπό τους όρους τού μη υπαρκτού· ως εκ τούτου, δέχτηκε δριμυείς επιθέσεις (ενίοτε δικαιολογημένα, δεν νομίζετε;) για την υπερβολική λεπτολογία των λεκτικών του ακροβασιών, των πορισμάτων του κ.ο.κ. Αλλά εξίσου εύλογη θα ήταν η εκτίμηση ότι ναι μεν ισχύει αυτό, αλλά πρόκειται για μια μεθόδευση που αποβλέπει στην κατάδειξη τής παλινωδίας. Είναι αλήθεια ότι, σε τελική ανάλυση, δεν έχετε άλλα μέσα για τη δείξη τού μη υπαρκτού. Βασικά, θα καταφέρνατε να δείξετε το μη υπαρκτό, το σημείο φυγής, μόνο εφόσον εξαναγκάζατε την ίδια τη γλώσσα σε φυγή, γι' αυτό και είστε αναγκασμένοι να χρησιμοποιήσετε φρασεολογία που θα την διέπει η φυγή· επομένως, δεν θα μπορούσατε να οργανώσετε τη δείξη τού μη υπαρκτού παρά μόνο διαθέτοντας μια γλώσσα που να μπορεί, κατά κάποιον τρόπο, να υποστεί την ανυπαρξία, επομένως μια γλώσσα φυγής· εξού και το διαρκώς αμφιρρέπον στυλ. Εν κατακλείδι, ο φόρος τιμής που του αποτίνω θα είναι επίσης φραστικός. Πρόκειται για ό,τι εγώ ο ίδιος επιχείρησα να γράψω εν είδει προοιμίου επί τού μη υπαρκτού. Λοιπόν, πλέκοντας το εγκώμιο του, θα προφέρω τη λέξη «ανυπαρξία» [*l'inexistence*], γραφόμενη όμως με -a- — έννοια παραπλήσια, σε σημαντικό βαθμό, με εκείνη την οποία είχε κατά νου, όταν έπλασε προ πολλού τον νεολογισμό *différance*. Θα έλεγα, λοιπόν, ότι ο όρος *différance* δηλώνει, στην πραγματικότητα, τη μεθόδευση μέσω τής οποίας ο Ντεριντά επιχείρησε να αποθέσει κάπου την ανυπαρξία, να την αποθέσει με την έννοια τής καταγραφής, να εγγράψει δηλ. την ανυπαρξία στον όρο *différance* ως πράξη γραφής, ως παλινωδία. Σ' αυτό, λοιπόν, το διακριτικό σημείο, που σημειώνεται στο εσωτερικό τής γλώσσας, θα αντιστοιχούσε και η γραφή τής λέξης *inexistence* [«ανυπαρξία»] με -a-.

Αυτά, λοιπόν, ήθελα απόψε να σας πω ως φόρο τιμής στον Ζακ Ντεριντά, πράγμα που άλλωστε έντονα επιθυμούσα.

Τώρα θα ήθελα φυσικά να σας εισάγω στην μεγάλη ενότητα με τον τίτλο «Προσανατολισμός στη σκέψη», «Προσανατολισμός στην ύπαρξη». Κατ' αρχάς, θα ήθελα να πω ποια θα είναι η εν γένει στρατηγική και ο σκοπός μας ... Περί τίνος πρόκειται; Τι θα επιχειρήσουμε να κάνουμε; Δεδομένου ότι κάτι θα επιχειρήσουμε να κάνουμε εδώ, σε τι ακριβώς συνίσταται το εγχείρημά μας;

Το θέμα είναι να προτείνουμε, να σας προτείνω ένα φιλοσοφικό πρωτόκολλο

Αποτελμάτωση και Απόλυτη Πίστη

παρέμβασης, μια στρατηγική ρήξης με το φιλοσοφικό σχήμα τού συρμού, το επικοινωνιακό μόρφωμα τού νομαδισμού, με την κακή σημασία τής λέξης, σύμφωνα με το οποίο οργανώνουμε τον σύγχρονο κόσμο· πρόκειται στην ουσία για το σχήμα που έχω ήδη στο σεμινάριο αυτό χαρακτηρίσει με τον όρο «ταραχώδη αποτελμάτωση»· το μόρφωμα τής ταραχώδους αποτελμάτωσης, μόρφωμα στο οποίο έχουμε επιστρατευθεί, έτσι δεν είναι; Δεν πρόκειται για απλή αδυναμία χαρακτήρος τού τάδε και τού δείνα, αλλά πρόκειται για μορφή, όπως την εννοεί ο Χέγκελ, μορφή δηλαδή τού συνειδητού και συνάμα τού κόσμου, μορφή για την οποία έχουμε

προορισθεί· πρόκειται για κάτι που γίνεται αντιληπτό μέσω τού αισθήματος μιας φορτικής αμεσότητας, αμεσότητας πειστικής και κατά κάποιον τρόπο εξαιρετικά αγωνιώδους, και συγχρόνως μέσω τού απόλυτου αισθήματος πλήρους αποτελμάτωσης. Πρόκειται για φρενήρη εγκλεισμό, ενώ το μοναδικό πλεονέκτημα τής φυλακής είναι συνήθως η απραξία [χαμόγελα]. Αλλά εδώ έχουμε να κάνουμε με φρενιτιώδη εγκλεισμό. Πρέπει συνεπώς να προσπαθήσουμε να λάβουμε αυτό υπ' όψιν μας και να αντιπροτείνουμε ένα νουνεχές φιλοσοφικό πρωτόκολλο.

Επομένως, η υπόθεση που θα διατυπώσω έχει ως περιεχόμενό της το ότι η πρόταση ενός πρωτοκόλλου ρήξης είναι δυνατή, με τον όρο ότι υπάρχει, ότι μπορεί να εντοπιστεί, κάτι στο οποίο θα μπορούσαμε να έχουμε απόλυτη πίστη. Αυτή λοιπόν είναι η θέση που υποστηρίζω, ότι δηλ. δεν είναι αληθές ότι, από τα προτεινόμενα σχήματα που εμπερικλείονται στο μόρφωμα τής ταραχώδους αποτελμάτωσης, κανένα δεν δύναται να παραπέμψει σε τίποτε άλλο παρά μόνο στο ίδιο το μόρφωμα. Συνεπώς, μας είναι απαραίτητο κάποιο στοιχείο για το οποίο θα είμαστε απολύτως βέβαιοι. Πρόκειται ακριβώς για ζήτημα πίστης, και θα ασχοληθώ διεξοδικά με το γιατί. Έχουμε ανάγκη ενός στοιχείου που θα επέτρεπε την απόλυτη βεβαιότητα, και στην περίπτωση αυτή η λέξη «απόλυτη» πρέπει να εννοηθεί όπως ακριβώς είναι· δηλ. «έχουμε απόλυτη πίστη» σημαίνει ότι η πίστη μας ανταποκρίνεται σ' έναν απόλυτο προσδιορισμό της. Θεωρώ λοιπόν ότι δύο σημεία χρήζουν ιδιαίτερης προσοχής.

Πρώτον, όταν λέω «η πίστη μας ανταποκρίνεται σ' έναν απόλυτο προσδιορισμό της», αυτό δεν υπονοεί τη μοναδικότητα τού εν λόγω απόλυτου προσδιορισμού. Θα υποστήριζα, απεναντίας, ότι αυτό το απόλυτο μπορεί να διακριθεί από μια άλλη πιθανή μορφή τού απολύτου· ο προσδιορισμός «απολύτως» υπόκειται λοιπόν εδώ στον απόλυτο χαρακτήρα τής πίστης, αλλά με κανέναν τρόπο δεν δηλώνει ότι υφίσταται ένα μόνο απόλυτο. Θα υπάρχει επομένως πλήθος μορφών τού απολύτου. Το ότι οφείλουμε να έχουμε απόλυτη πίστη σε κάτι δηλώνει, ωστόσο, ότι δίνουμε σ' αυτό πίστη κατά τρόπο απόλυτο.

Άλλωστε, το να δηλώσουμε ότι εκείνο προς το οποίο μας παραινεί ο σύγχρονος κόσμος είναι η αδυναμία απόλυτης πίστης σε οτιδήποτε, θα αποτελούσε εύλογη περιγραφή τού κόσμου αυτού. Και επιπλέον θα έλεγα ότι η προπαγάνδα τού σύγχρονου κόσμου δεν αφορά παρά μόνο στο εξής: «σε καμιά περίπτωση μη δείξετε απόλυτη εμπιστοσύνη σε τίποτε», που σημαίνει «δυσπιστείτε, δυσπιστείτε ως προς όλα».

Τούτου δοθέντος, ο απόλυτος χαρακτήρας τής πίστης καθόλου δεν θα συνεπάγεται τη μοναδικότητα τού εν λόγω προσδιορισμού, πολλώ μάλλον μια υπέρτερη μοναδικότητα. Και, δεύτερον, δεν θα συνεπάγεται την προσφυγή σε μια υπερβατική εξωτερικότητα, σε μια έξωθεν εγγύηση τής πίστης. Κι αυτό, σε τελική ανάλυση, επειδή ο Θεός είναι νεκρός. Κανείς σήμερα δεν παίρνει πλέον αυτήν την υπόθεση στα σοβαρά. Ο Θεός είναι νεκρός, αληθώς νεκρός. Θα επανέλθω στο σημείο αυτό, γιατί το πρόβλημα της θρησκείας εγείρεται σε καθημερινή βάση, έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε ότι κυρίως σήμερα ο Θεός χαίρει άκρας υγείας. Η πλέον διαδεδομένη ερμηνεία τού σύγχρονου κόσμου είναι ότι βρισκόμαστε εν μέσω ενός πολέμου θρησκειών και ότι πρέπει πράγματι να είμαστε παντού και πάντα σε επιφυλακή, για να αποτρέψουμε την εισβολή τής θρησκείας στη ζωή μας. Ο Θεός, όλοι ανεξαιρέτως οι θεοί είναι ολωσδιόλου νεκροί, οπότε δεν θα τρέχουμε τώρα να τους βρούμε στους άγιους τους τάφους. Συνεπώς, δεν τίθεται ζήτημα προσφυγής σε μια υπερβατική εξωτερικότητα, αλλά, πρόκειται για ενυπάρχουσα πίστη, δηλ. πίστη που στηρίζεται στα δεδομένα τής εμπειρίας· μια απόλυτη πίστη που μπορεί πράγματι να λάβει βιωματική, αλλά όχι υποθετικο-υπερβατολογική μορφή.

Αυτήν την έννοια δίνω στο τρίτο απόσπασμα από τα κείμενα τού Ρενέ Σαρ, που έχετε μπροστά σας, συγκεκριμένα εκείνο το οποίο είναι πολύ σύντομο και απλά λέει: «Η αιωνιότητα δεν ξεπερνά κατά πολύ τη διάρκεια τής ζωής». (*Feuillets d'Hypnos* [«Φύλλα τού Ύπνου»], 1943-44, στο *Fureur et mystère* [«Μένος και Μυστήριο»]). Πώς πρέπει να ερμηνευθεί αυτή η φράση; Πρέπει, λοιπόν, να κατανοηθεί υπό την έννοια ότι η απολυτότητα τού στοιχείου στο οποίο έχουμε απόλυτη πίστη είναι αποτέλεσμα

***Καρτέσιος: Απολυτότητα, η ενύπαρξη
και υποκειμενική ενσωμάτωση
των αιωνίων αληθειών***

εγγενούς δημιουργικής προσπάθειας ή, ομοίως, προκύπτει ως ενυπάρχον δεδομένο, αποτελεί δηλ. στοιχείο συμπληρωματικό τής ζωής, το οποίο όμως προκύπτει εκ των ένδον αυτής. Ως εκ τούτου, η αιωνιότητα που εμπεριέχεται στο στοιχείο αυτό δεν ξεπερνά κατά πολύ τα όρια τής ίδιας τής ζωής. Η αιωνιότητα περιλαμβάνει τη ζωή και το ενυπάρχον παραπλήρωμα αυτής, το οποίο έγκειται στην απόλυτη πίστη. Επομένως, η φράση «η αιωνιότητα δεν ξεπερνά τα όρια τής ζωής» πρέπει να ερμηνευθεί ως εξής: δεν είναι λόγω τής ύπαρξης τού απολύτου στη ζωή που εκδημείτε εις Κύριον ή, αντιστρόφως, δεν είναι απαραίτητο να περιμένει κανείς να φύγει από τη ζωή, ώστε να βρεθεί επιτέλους ενώπιος ενώπιω με το απόλυτο. Το απόλυτο ενυπάρχει και, στον βαθμό που ενυπάρχει, είναι ομόχρονο με τη ζωή, όπως συμβαίνει και με το ενυπάρχον παραπλήρωμα αυτής και την απόλυτη πίστη.

Έτσι το ερώτημα που τίθεται περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα των αληθειών, των αιωνίων αληθειών κατά τη διατύπωση των «κλασσικών» διανοητών. «Η αιωνιότητα δεν ξεπερνά κατά πολύ τη διάρκεια τής ζωής» αναφέρεται στη ζωή η οποία συνοδεύεται από αιώνιες αλήθειες· συνεπώς, η ίδια η ζωή συνιστά το μέτρο αξιολόγησης και κρίσης τής αιωνιότητας· το διάστημα τής αιωνιότητας δεν είναι άλλο από την ίδια τη ζωή. Εδώ, λοιπόν, νομίζω ότι τοποθετούμαστε σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παράδοση, τουτέστιν στην καρτεσιανή παράδοση. Ο Καρτέσιος έχει μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα θεωρία κατά την οποία «ο Θεός είναι ο δημιουργός των αιωνίων αληθειών». Εδώ όπου γίνεται λόγος για τον Θεό ως τελεστή [*opérateur*], πρόκειται ουσιαστικά για τον Θεό τής μεταφυσικής. Αλλά ο Καρτέσιος διατείνεται πεισματωδώς ότι οι αιώνιες αλήθειες, συμπεριλαμβανομένης και τής αρχής τής αντιφάσεως, αποτελούν θεϊκές κρίσεις. Η αντίρρηση που γενικά προβλήθηκε επ' αυτού ήταν η εξής: «αλλά πώς είναι δυνατόν οι αλήθειες να είναι αιώνιες, εάν έχουν δημιουργηθεί;» Ο Καρτέσιος αφενός μεν υποστηρίζει ανεπιφύλακτα ότι αυτές είναι αιώνιες και αναγκαίες, αφετέρου δε ότι εξαρτώνται απόλυτα από τη βούληση τού Θεού. Θα σας συνιστούσα να διαβάσετε προσεκτικά επάνω σ' αυτό την επιστολή προς τον πατέρα Μελάν με ημερομηνία 2 Μαΐου 1644. Μια πολύ ωραία εξάλλου επιστολή, όπου ο Καρτέσιος εξετάζει τη σχέση μεταξύ αιώνιας αλήθειας και ελευθερίας. Για ποιον λόγο μάς αφορά αυτό; Μας αφορά, επειδή η σχέση μεταξύ τής αιώνιας αλήθειας και τής ελευθερίας συνήθως συλλαμβάνεται ως σχέση εξωτερικότητας, δηλαδή, είτε η ελευθερία υφίσταται υπέρ των αιωνίων αληθειών ή εν συγκρίσει με αυτές, είτε είναι γνήσια ελευθερία μόνον αν συμφωνεί προς αυτές. Επομένως, η θέση που θα υποστηρίξει ο Καρτέσιος είναι ότι, ενώ στις αιώνιες, στις απόλυτες αλήθειες, φερ' ειπείν $2 + 2 = 4$, μπορούμε να έχουμε απόλυτη πίστη, δύσκολα θα μπορούσαμε να δώσουμε πίστη στον κόσμο όπως αυτός είναι. Παρ' όλα αυτά, όμοια με τον Ρενέ Σαρ, θα ισχυρισθεί ότι η αιωνιότητα δεν ξεπερνά κατά πολύ τα όρια τής ζωής. Ειδικότερα ότι: «έστω και αν πρόκειται για μια αιώνια αλήθεια, αυτή δεν παύει να είναι δημιούργημα τού Θεού, όπως και όλα τα άλλα». Όπως και όλα τα άλλα... Αυτό, βλέπετε, είναι το σημείο που αξίζει ιδιαίτερη προσοχή: όπως και όλα τα άλλα. Αφήνοντας τον Θεό κατά μέρος, μπορούμε να κρατήσουμε απλώς το συμπέρασμα ότι οι αιώνιες αλήθειες, όσο αναγκαίες και αν είναι και μολονότι μπορούμε να έχουμε απόλυτη πίστη σ' αυτές, εμπερικλείονται στην εν γένει υπόσταση και καθεστώς τού όντος, που, στην περίπτωση τού Καρτέσιου, ισοδυναμεί με τη δημιουργία τους από τον Θεό· ότι αποτελεί δημιούργημα τού Θεού, συμπεριλαμβανομένων και των αιωνίων αληθειών, και, κατά συνέπεια, το ίδιο το απόλυτο, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ζωή, το απόλυτο δεν ξεπερνά τα όριά της, η αιωνιότητα δεν υπερβαίνει τα όρια τής ζωής: σε τελική ανάλυση, όλα αυτά βρίσκονται εντός τού χώρου ο οποίος απαρτίζεται από το σύνολο των δημιουργημάτων τού Θεού.

Παίρνει, λοιπόν, ο Καρτέσιος δύο πολύ θεμελιώδη παραδείγματα: το άθροισμα των γωνιών τριγώνου είναι ίσο προς 180° και, δεύτερον, την αρχή τής αντιφάσεως με την εξής μορφή: δεν είναι δυνατόν να τεθούν ταυτόχρονα δύο αντιφατικοί όροι - πρόκειται για την αρχή τής αντιφάσεως, όπως διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη. Επομένως, τις μαθηματικές αλήθειες (το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου) και τις αλήθειες τής Λογικής. Και υποστηρίζει ότι «κατά κάποιον τρόπο, είμαστε απολύτως υποχρεωμένοι να δώσουμε πίστη σε αυτές· είναι αδύνατη η σκέψη κατ' άλλον τρόπο· ως προς αυτές η γνωστική μας βεβαιότητα είναι απόλυτη. Και όμως εξαρτώνται απόλυτα από τη βούληση τού Θεού. Αν και αιώνιες, είναι εξ ολοκλήρου δημιουργήματα». Και έτσι το κύριο επιχείρημα τού Καρτέσιου, στην πλέον αποφθεγματική και ενδελεχή του μορφή, είναι το εξής, το

οποίο και σας διαβάζω: «έστω και αν ο Θεός θέλησε ορισμένες αλήθειες να είναι αναγκαίες, αυτό δεν σημαίνει ότι τις θέλησε κατ' ανάγκη» - το απόσπασμα είναι από την επιστολή στον π. Μελάν με ημερομηνία 2 Μαΐου 1644. Με άλλα λόγια, η απόλυτη πίστη σε μια αλήθεια (παρεμπιπτόντως, ο Καρτέσιος προϋποθέτει εδώ τον αναγκαίο χαρακτήρα της αλήθειας) δεν απαιτεί την υπαγωγή της σ' ένα εξαιρετικό καθεστώς εν σχέσει με τις λοιπές υπάρξεις· ο Θεός θέλησε, όπως και στην περίπτωση των άλλων υπάρξεων, την ύπαρξη αυτών των αναγκαίων αληθειών, και συν τοις άλλοις την ύπαρξη των μη αναγκαίων αληθειών, περιττών πραγμάτων, των ηλιθιοτήτων κ.τ.λ.· όλ' αυτά είναι ενταγμένα στο ίδιο πλαίσιο. Αλλά, εντός αυτού τού μοναδικού πλαισίου της ύπαρξης, δεν υφίσταται κανένα καθεστώς εξαίρεσης. Οι αναγκαίες αλήθειες δεν αποκλίνουν ευθέως από το σύνολο των υπάρξεων. Είναι απλώς αναγκαίες και συνεπώς είμαστε σε θέση να δώσουμε απόλυτη πίστη σ' αυτές.¹²

Ανέφερα όλ' αυτά για να σας δείξω ότι, ήδη από τον Καρτέσιο, αρχίζει να κερδίζει έδαφος η ιδέα ότι η αρχή της απολυτότητας της πίστης σε κάτι (εδώ εξυπακούονται οι αναγκαίες και αιώνιες αλήθειες) δεν επιβάλλει την υπαγωγή του σε καθεστώς οντολογικής εξαίρεσης και, ως εκ τούτου, το στοιχείο αυτό δύναται να ενυπάρχει. Δεν είναι επιβεβλημένο να τελεί σε σχέση εξάρτησης από διαφορετικής υφής οντολογική τάξη, από κάποιο υπερβατικό πεδίο.

Θα δείτε λοιπόν ότι ο Καρτέσιος διευρύνει αυτή τη θέση, ώστε να συμπεριλάβει όλα εκείνα τα στοιχεία που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πρώτες αρχές: για παράδειγμα, το ότι δεν είναι δυνατόν να τεθούν ταυτόχρονα δύο αντιφατικοί όροι, τα αξιώματα των μαθηματικών, τις θεμελιώδεις αρχές της Λογικής κ.ο.κ. Και αντιλαμβάνεστε σε ποιον βαθμό είχε ο Καρτέσιος πίστη στις θεμελιώδεις αρχές, γιατί, αν δεν δώσετε πίστη σ' αυτές, είναι αδύνατη κάθε γνωστική βεβαιότητα. Επομένως, παρά τη θεμελιώδη σημασία που ο Καρτέσιος αποδίδει στις βασικές αρχές, αυτό καθόλου δεν συνεπάγεται ότι αυτές υφίστανται κατ' άλλον τρόπο. Απλώς υφίστανται. Αυτό λοιπόν θα το διατυπώσουμε ως εξής, με την ακόλουθη φόρμουλα: η ενυπάρχουσα πίστη σε ένα απόλυτο θα λαμβάνει πάντοτε τη μορφή της υποκειμενικής ενσωμάτωσης μιας αλήθειας. Και θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι αυτό βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο τού δυνατού, ότι δηλ. η υποκειμενική ενσωμάτωση μιας αλήθειας αποτελεί, πράγματι, εγγύηση της δυνατότητας απόλυτης πίστης· της απόλυτης πίστης που θεωρώ ότι είναι το μόνο πιθανό σημείο αναφοράς για την επέλευση ρήξης με το μόρφωμα της ταραχώδους αποτελμάτωσης ή, ομοίως, με το σχήμα που μας υπαγορεύεται, το οποίο βέβαια είναι πλήρως και εγγενώς σχετικιστικού χαρακτήρα. Αυτός είναι και ο λόγος που εις μάτην θα επιδιώξετε τη διάλυση ενός σχετικιστικού μορφώματος χωρίς την παρεμβολή τού απολύτου. Οφείλω εδώ να πω ότι είναι αδιανόητο το ενδεχόμενο της εγγενούς αυτοκατάργησης της σχετικοκρατίας.

Συνεπώς, η εν γένει στρατηγική μας θα συνίσταται στη διατύπωση πρότασης όσον αφορά στη θεμελιώδη αρχή της απόλυτης πίστης, την οποία και θα εγγυάται η δυνατότητα της ενύπαρξης της υποκειμενικής ενσωμάτωσης ενός συνόλου αληθειών.

Στη συνέχεια, η συγκεκριμενοποίησή της θα γίνει σε τρία στάδια. Η προσέγγιση τού αντικειμενικού μας σκοπού θα ακολουθήσει τρία στάδια, τα οποία και θα σας αναφέρω αμέσως. Θα πρόκειται για:

— μια αναλυτική θεώρηση των
συνθηκών αντιξοότητας, η οποία έγκειται
basικά στο ερώτημα: σε τι προσκόπεται

Πλάτων: Σχετικοκρατία και Δικαιικοποίηση

σήμερα η δυνατότητα απόλυτης πίστης; Αφού αυτό είναι κάτι που στη σημερινή συγκυρία απαγορεύεται! Αποκαλώ απαγόρευση κάτι το οποίο έχει, βεβαίως, υποκειμενικό χαρακτήρα. Δεν πρόκειται για κάτι το αδύνατο. Είναι κάτι που βρίσκεται απολύτως εντός των ορίων τού εφικτού, και όμως απαγορεύεται. Απαγορεύεται σημαίνει ότι δεν μας παρέχεται το δικαίωμα για αυτό. Θα επανέλθουμε στις ποικίλες ονομασίες, στις λεκτικές διατυπώσεις αυτής της απαγόρευσης, φερ' ειπείν «μην παρασύρεστε από τις ιδεολογίες», «μην είστε ουτοπιστές», «να είστε ρεαλιστές», «να είστε μοντέρνοι», και ούτω καθεξής [χαμόγελο]. Πρόκειται για προσδιορισμούς που γενικά δηλώνουν, υποδεικνύουν ότι δεν πρέπει να έχετε πίστη σε απολύτως τίποτε, ότι πρέπει, επομένως, να επαφίστε αποκλειστικά και μόνο στη ρουτίνα της καθημερινότητας. Όταν δεν έχετε πίστη, το μαγανοπήγαδο θα είναι το μοναδικό σύμβολο της πίστης σας. Αλλά αυτό καθόλου δεν

διασαφηνίζει τους ακριβείς όρους της απαγόρευσης. Δηλαδή, πώς λειτουργεί αυτή η απαγόρευση ; Ποια κατάσταση εγκυμονεί θανάσιμο κίνδυνο για την πίστη ; Αυτό είναι το πλέον ενδιαφέρον ζήτημα. Τι πλήττει ακόμη περισσότερο την ιδέα ότι μόνον η απόλυτη πίστη είναι γνήσια πίστη ; — επειδή αυτή είναι η θέση που θα υποστηρίξω. Δεν έχει νόημα να μιλάμε για σχετική πίστη. Το ότι μόνον η απόλυτη πίστη είναι γνήσια πίστη, πρέπει να το πάρουμε κατά γράμμα, πράγμα που σημαίνει ότι πρόκειται για πίστη στην οποία διακυβεύεται κάτι το απόλυτο· ειδικά, δεν υφίσταται ζήτημα πίστης· θα πρόκειται, ενδεχομένως, για χαλαρή προτίμηση. Λοιπόν, τι παρεμβάλλει εμπόδια σ' αυτό ; Τι προκαλεί την κατάσταση απαγόρευσης ; Και, αντιστρόφως, σε τι συνίσταται το σύγχρονο καθεστώς δυσπιστίας ; Σε τι υποχρεούμεθα να δυσπιστούμε ; Και δεν χωρεί αμφιβολία ότι ο σχετικισμός αποτελεί τη θεωρητική μορφή της δυσπιστίας. Γιατί ; Επειδή ο σχετικισμός στην ουσία μάς υπαγορεύει πάντοτε το εξής: «δεν χρειάζεται και να το πάρετε στα σοβαρά, είναι κάτι το σχετικό». Αυτό μπορεί να είναι δική σας υπόθεση, και, ασφαλώς, καθένας με τα γούστα του, αλλά, ενώ κορφολογείτε εδώ και εκεί τα γούστα, τις αποχρώσεις και τα προσχήματα των μεν και των δε, δεν θα μπορείτε να ρίξετε άγκυρα σ' ένα σημείο απολυτότητας, μάταια θα γυρεύετε το αραξοβόλι της αληθινά απόλυτης πίστης [*il n'y a pas de point d'absoluité tel que vous puissiez y ancrer, y accrocher une confiance réellement absolue*]. Συνεπώς, η θεωρητική μορφή τού σχετικισμού που γενικά επικρατεί σήμερα, και, κατά βάθος, η ίδια η υποκειμενική υπόσταση τού σχετικισμού, παρουσιάζεται ως καθολική καλοβουλία. Το ουσιαστικό περιεχόμενο τού σχετικισμού συνίσταται στην καθολική καλοβουλία, πράγμα που τελικά σημαίνει: «έχει δίκιο να προτιμάει ο καθένας και τούτο και το άλλο, αφού δεν υπάρχει κανένα σημείο απολυτότητας, δεδομένου ότι, έστω και αν υφίσταται κάποια απολυτότητα, η ύπαρξή της ξεπερνά κατά πολύ τη διάρκεια της ζωής και, επιπλέον, δεν υφίσταται καμιά αιωνιότητα ομόχρονη με τη ζωή». Εάν δεν υφίσταται αιωνιότητα ομόχρονη με τη ζωή, τότε υπάρχει αποκλειστικά και μόνον ο πολιτισμικός χρόνος των πραγμάτων. «Έτσι, έχει δίκιο ο καθένας να γουστάρει ό,τι του γουστάρει», κ.ο.κ., φτάνει να μην ξεπερνά τα ανεκτά από τον σχετικισμό όρια, και όσο για τους ταραχοποιούς, το ζήτημα θα τεθεί υπ' όψιν τους.

Αν η κατάσταση έχει διαμορφωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, θα προβάλλεται προς τα έξω ως καθολική καλοβουλία — όλοι έχουν δίκιο — αλλά η θεατή της υποκειμενικότητας θα έγκειται σε μια εξίσου καθολική δυσπιστία. Γιατί αυτό ; Επειδή, κατ' αρχάς, θα πρέπει να ξέρω αν εκείνος με τον οποίο έχω πάρε-δώσε συμμερίζεται το ποιόν μου, για να είμαι έτσι σε θέση να εκτιμήσω την εξωτερική του προς εμένα προτίμηση. Συνεπώς, οφείλω να διακρίνω, να εντοπίσω τις ποικίλες επιμέρους πολιτισμικές, εθνικές, παραδοσιακές κ.ο.κ μορφές τού σχετικισμού. Αν τα πάντα είναι σχετικά, πρέπει κάθε στιγμή να ξέρω απέξω κι ανακατωτά σε ποιο στρατόπεδο ανήκω εγώ και σε ποιο ο περιβόητος «άλλος». Τα πάντα θα εκτυλίσσονται υπό μορφήν διαπραγματεύσεων. Η μόνη πιθανή σχέση με ό,τι υφίσταται θα έχει τη μορφή διαπραγμάτευσης. Και το ουσιαστικό περιεχόμενο της σχέσης διαπραγμάτευσης συνίσταται στη σύμβαση. Συνεπώς, τα πάντα θα έχουν συμβατικό χαρακτήρα. Και, όπως γνωρίζουμε, η συμβατική ιδεολογία ισοδυναμεί με τη δυσπιστία. Ο λόγος που οφείλετε να υπογράψετε συμβόλαιο είναι η έλλειψη εμπιστοσύνης. Και αυτό γιατί είστε εκ των πραγμάτων αναγκασμένοι να εμπιστευθείτε την υπόθεσή σας στην κρίση τρίτων, πράγμα που σημαίνει ότι θα έχετε ήδη προβλέψει το ενδεχόμενο της εν γένει δικαστικής επιδίωξης της. Συνεπώς, η ενοχικοποίηση αποτελεί το δεδομένο που κατά κανόνα προϋποθέτει ως θετική του υπόσταση ο σχετικισμός. Πρόκειται για δικαϊκή ή, μάλλον, για μια δικολαβίστικη ιδεολογία. Η ενοχικοποίηση έχει ως αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας θεμελιώδους υποκειμενικότητας που συνίσταται στην τυποποίηση ή τη θεσμοθέτησή της υπό μορφήν δυσπιστίας. Και αυτό γιατί ο νομικισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά θεσμοθετημένη δυσπιστία. Ο «άλλος» επιβάλλεται να βάλει την υπογραφή του — ναι μεν μπορεί να δείχνω έντονο ενδιαφέρον για το θέμα του «άλλου», αλλά «πριν ανοίξω λογαριασμούς μαζί του, θα 'θελα να δω την τζίφρα του» [χαμόγελο]. «Αφού δεν είναι σαν και μένα, πρέπει λοιπόν να υπογράψει». Τότε θα τον εμπιστευτείτε, αλλά, όπως βλέπετε, μέσα σε πολύ στενά όρια. Είναι προφανές ότι, εξ' ορισμού, κάθε άλλο παρά απόλυτη είναι η συναλλακτική πίστη ! Αν είχατε απόλυτη πίστη, δεν θα ετίθετο ζήτημα συμβολαίου ! Είναι έτσι όπως συμβαίνει και με τον έρωτα· από τη στιγμή που θα πρέπει να υπογράψετε, προβλέπεται επιδείνωση των συνθηκών [χαμόγελο].

Και θέλω να σας υπενθυμίζω κάτι που επισημάνθηκε πριν από πολύ καιρό, μια πολύ γνωστή

σχετική παρατήρηση τού Πλάτωνα. Η μεγάλη διαφορά μεταξύ τού ηλικιωμένου Πλάτωνα και τού Πλάτωνα στη φάση τής ωριμότητάς του έγκειται στο ότι ο Πλάτων τής ωριμότητας θεωρεί ότι η ρύθμιση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί και οφείλει να γίνεται χωρίς νόμους. Δεν είναι οι νόμοι, αλλά η σκεπτόμενη υποκειμενικότητα που ρυθμίζει την πολιτική καθολικότητα. Είναι ζήτημα προσδιορισμού τής σκέψης, ζήτημα δικαίου με την οιονεί οντολογική σημασία τού όρου, και όχι ζήτημα ρυθμιστικών μέτρων. Ο ηλικιωμένος Πλάτωνας, απεναντίας, κατέληξε να υποστηρίζει στους *Νόμους* τη διαμετρικά αντίθετη θέση: τα πάντα πρέπει να κωδικοποιηθούν, τα πάντα πρέπει να ρυθμισθούν με τη θέσπιση γραπτών κανόνων. Τι του συνέβη ; Γέρασε ! [γέλια] Αυτό που έπαθε ο Πλάτωνας ήταν ότι με το που γέρασε, έγινε καχύποπτος: στο μεταξύ, όπως πολύ καλά ξέρουμε, μπήκε και σε πολλούς μπελάδες. Πήγε, εν τέλει, στον τύραννο των Συρακουσών, η εμπειρία τον συντάραξε, και λίγο έλειψε να πουληθεί για σκλάβος, κ.ο.κ. Κάηκε με τον χυλό και έγινε καχύποπτος. Αλλά έχει πολύ ενδιαφέρον το ότι η ύστατη πλατωνική δυσπιστία, πολύ χειροπιαστή στους *Νόμους*, ένα αρκετά ζοφερό κείμενο, αυτή η δυσπιστία τού ηλικιωμένου Πλάτωνα εκδηλώνεται υπό μορφή μονομανίας με τον νόμο, δηλαδή ως υπερβολική εμμονή στην ιδέα τής συμβατικής, έγγραφης, τής δι' υπογραφής ρύθμισης των πραγμάτων. Ο Πλάτωνας στην περίοδο τής έξαρσης τής πίστης του — ήδη, ομολογουμένως, σχετικά περιορισμένης — θεωρεί, αντιθέτως, ότι μπορούμε να δώσουμε πίστη στην σκέψη, ότι μπορούμε να έχουμε εμπιστοσύνη στα φρονήματά μας. Αυτή η πεποίθηση, η οποία καταυγάζεται από τη σκέψη, θα αποτελεί από μόνη της τη γενεσιουργό αιτία — έτσι δεν θα απαιτείται όλοι τους να βάλουν την υπογραφή τους.

Αυτό, λοιπόν, αποτελεί μια πρώτη, πολύ σημαντική κίνηση. Στα πλαίσια τής αναλυτικής προσέγγισης τής αντιξοότητας, η σύγχρονη υποκειμενικότητα οφείλει λοιπόν να χαρακτηριστεί ως υποκειμενικότητα συστηματικής δυσπιστίας. Ο λόγος που επιμένω σ' αυτό είναι ότι η εν λόγω υποκειμενικότητα προβάλλεται εντελώς διαφορετικά προς τα έξω. Εκδηλώνεται ως υποκειμενικότητα καθολικής καλοβουλίας, ως δημοκρατία χωρίς σύνορα: *«κάθε γνώμη μπορεί να εκφράζεται ελεύθερα»*, *«κάθε ομάδα ή οργάνωση έχει δίκιο»*, *«τα παιδιά έχουν απεριόριστα δικαιώματα»*, και *«τα ζώα επίσης»*. Συνεπώς, η πολλαπλότητα των κόσμων δεν υφίσταται κανένα περιορισμό και είναι προφανές ότι όλη αυτή η κατάσταση προκύπτει ως αποτέλεσμα τής ριζικής απουσίας οποιουδήποτε σημείου απολυτότητας. Υπάρχει έτσι μια καθολική καλοβουλία που, όμως, σε επίπεδο πρακτικής, παίρνει βεβαίως την ανάστροφη μορφή τής καθολικής δυσπιστίας: και σε τέτοιο βαθμό, ώστε σήμερα να κυριαρχούν παγκοσμίως η δυσπιστία και ο φόβος, και όχι βέβαια η καλοβουλία και η ευδαιμονία. Κάθε άλλο ! Κι αυτή η δυσπιστία μαζί με τον φόβο έχουν ως μόνιμο επακόλουθο τη «δικαϊκοποίηση» των πάντων. Άλλωστε σήμερα, ακόμη και όταν πηγαίνετε στον γιατρό, τηρείτε στάση καχυποψίας ! Είχαμε εμπιστοσύνη στους γιατρούς στις μέρες τού όρκου τού Ιπποκράτη. Αλλά τώρα ο ίδιος ο γιατρός θα σας βάλει να υπογράψετε ότι, αν πεθάνετε, αυτός δεν θα 'χει ευθύνη. Γιατί αυτό ; Επειδή κάθε σχέση στην οποία διακυβεύεται ανενδοίαστα κάθε στοιχείο της είναι από μόνη της σχέση καχυποψίας: δεδομένου ότι δεν συμμετέχετε σε καμία απολυτότητα, είναι ανάγκη να εκδηλώνετε δυσπιστία, στον βαθμό που ο «άλλος» είναι ακριβώς φορέας δικαιωμάτων. Εφόσον δεν υφίσταται καμία συμμετοχή αυτού τού είδους, μόνο στο συμβόλαιο θα έχετε εμπιστοσύνη. Αλλά η εμπιστοσύνη σας στο συμβόλαιο οφείλεται στο ότι αυτομάτως αντιμετωπίζετε τον «άλλον» με δυσπιστία, στο ότι ο φόβος και η δυσπιστία διαπερνούν τα θεμέλια τής δημοκρατικής παγκοσμιότητας. Αυτό είναι κάτι το πολύ σημαντικό, κάτι το οποίο γίνεται και εμπειρικά αντιληπτό με ιδιαίτερη σαφήνεια και το οποίο παίζει βασικό ρόλο στην αναλυτική προσέγγιση τής αντιξοότητας: πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να αποξηλωθεί εκείνη η υποκειμενικότητα η οποία αποτελεί ένα πολύ ιδιόρρυθμο αμάλγαμα, αφενός μεν μιας επίφασης ανεκτικότητας, κατάφασης και γενικής καλοβουλίας, αφετέρου δε μιας πραγματικότητας που χαρακτηρίζεται από τη δυσπιστία και την τάση δικαϊκοποίησης.

Τελικά μπορούμε, όμως, να διακρίνουμε τη συνάφεια ανάμεσα σε όλα αυτά, συμπεριλαμβανομένης εδώ και τής εξέλιξης τού Πλάτωνα. Όταν ο Πλάτων έγραψε την Πολιτεία, κατά βάθος πίστευε ότι είναι δυνατή η κληροδότηση και διαμοίραση ενός σημείου απολυτότητας. Αυτός είναι και ο λόγος που συναντάμε στην καρδιά τής *Πολιτείας* την απόλυτη «μοναρχία» [ή τη βασιλεία τού απολύτου] — τον ήλιο, την ιδέα τού Αγαθού κ.τ.λ. Η αναδρομή στο σημείο απολυτότητας — σημείο που έχει γεγονотικό μάλλον παρά δομικό χαρακτήρα — συνιστά

συγχρόνως κάθοδο σε κατάσταση γνήσιας μέθεξης, δοθέντος ότι η συμμετοχή, αυτή η μέθεξη, θα έχει διέλθει από το σημείο απολυτότητας. Από τη στιγμή που ο γέρος Πλάτωνας χάνει την πίστη του, τη θέση της απολυτότητας παίρνει επομένως ο έλεγχος. Εντός παρενθέσεως, θα έλεγα ότι κάπως έτσι εξελίχθηκε και η ιστορική διαδρομή των κομμουνιστικών χωρών: η εξέλιξη από την *Πολιτεία* στους *Νόμους* διεκτραγωδεί την πορεία των κομμουνιστικών χωρών· η επανάσταση έγκειται στην πεποίθηση ότι υφίσταται κάποιο σημείο απολυτότητας το οποίο μπορεί να διανεμηθεί μέσω της καθολικότητας του επαναστατικού ζήλου, και κατόπιν εγκαθιδρύεται το Κράτος και η απόλυτη δυσπιστία, δηλαδή, η κωδικοποίηση, η καταστολή, η απαγόρευση των πάντων κ.τ.λ. Πρόκειται για τη νέκρωση τού σημείου απολυτότητας, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι εξωφρενικό να ακούμε ότι η κατάρρευση τού κομμουνισμού οφείλεται στην απολυτότητά του. Η κατάρρευση τού κομμουνισμού δεν προέκυψε ως συνέπεια της απολυτότητάς του· η αιτία πρέπει, αντιθέτως, να αναζητηθεί στην κατάρρευση της ίδιας της απολυτότητας! — αυτό είναι ολοφάνερο· πρόκειται για την ίδια μεταστροφή που σημειώνεται, αν συγκρίνουμε τον νεαρό με τον γέρο Πλάτωνα, όπου το μόνο που απομένει είναι η τρομοκρατία! Στους *Νόμους*, το ανώτερο εκτελεστικό όργανο αποκαλείται «*Νυκτερινό Συμβούλιο*» — μου έκανε από την πρώτη στιγμή εντύπωση το ότι η διάσκεψη των ηγετών γίνεται τη νύχτα [γέλια], όπως και να έχει, δικαιολογημένα υποπετυδώμαστε ότι μόνο κομπίνες θα σκαρώνουν [γέλια]· και αυτό ακριβώς συμβαίνει, πρόκειται για την επιβολή καθεστώτος τρομοκρατίας.

Όπως γνωρίζετε, ποτέ δεν παρέλειψα να υπογραμμίσω το ότι, ενώ ο Πλάτωνας στο πρώτο τμήμα τού συγγραφικού του έργου υποστηρίζει ότι θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε τη μαρτυρία των νέων αναφορικά με την αναγκαιότητα της κριτικής των καλλιτεχνών, τάσσεται στους *Νόμους* υπέρ της θανατικής τους καταδίκης, υπέρ της εκτέλεσης των καλλιτεχνών. Αυτό αναπαριστά με μεγάλη πιστότητα την πορεία των γεγονότων τού εικοστού αιώνα: ξεκινώντας από ένα ένθερμο φρόνημα που επιδιώκει να πείσει και να συσπειρώσει τους πάντες γύρω από το κίνημα χειραφέτησης, καταλήγουμε στην άποψη σύμφωνα με την οποία το μόνο που απομένει είναι η προέλαση της τρομοκρατίας. Πρόκειται για μια εξισορρόπηση, από όπου προκύπτει ότι δεν υπάρχει καμία σύνδεση μεταξύ της δυσπιστίας και τού ζεύγους τρομοκρατία-απόλυτο· αντιθέτως, πρέπει να συσχετίσουμε αφενός την πίστη με την απολυτότητα, αφετέρου τη δυσπιστία με την τρομοκρατία τού «άλλου». Θα έπρεπε όντως να ειπωθεί ότι η τρομοκρατική δικαίκοποίηση και ο νόμος περί των υπόπτων εκτοπίζουν το σημείο απολυτότητας τη στιγμή ακριβώς που κανείς δεν μπορεί πλέον να το διακρίνει. Δεν ήταν καθόλου άστοχη η δήλωση που έκανε κάποτε ο Σαιν Ζιστ, στα μέσα ήδη της Γαλλικής Επανάστασης, ότι δηλ. «η επανάσταση πάγωσε». «Η επανάσταση πάγωσε» θα δώσει λοιπόν το έναυσμα για το πρώτο μας βήμα· θα αποτελέσει εφελκυστήρα για τη «ρευστοποίηση» της αντιξοότητας βάσει ενός κειμένου τού Ρενέ Σαρ, το οποίο δεν θα σχολιάσω αμέσως, αλλά από το οποίο απλώς θα παραθέσω το ακόλουθο απόσπασμα:

«Σε ορισμένες εποχές οι συνθήκες της ανθρώπινης ύπαρξης υποκύπτουν στην παγερή έφοδο [ενός κακού]» (*Seuls demeurent* [«Μόνοι μένουν»], 1938–44, στο *Fureur et mystère* [«Μένος και μυστήριο»]) — βλέπε τον επιθετικό προσδιορισμό και πβ. «η επανάσταση πάγωσε». Αυτός ο παγετός ακούει λοιπόν στο όνομα της γενικευμένης δυσπιστίας. Αυτός είναι και ο λόγος που θα έλεγα ότι η εποχή μας, όσο και αν αυτοπροβάλλεται ως εποχή έξαψης και ηδονισμού, είναι στην πραγματικότητα μια παγερή εποχή.

Αυτό θα είναι λοιπόν το πρώτο μας βήμα, για την απρόσκοπτη ανάπτυξη του οποίου θα κάνουμε χώρο, έτσι ώστε η αναλυτική προσέγγιση της αντιξοότητας να επικεντρωθεί στο ερώτημα: πώς λειτουργεί η απαγόρευση της απόλυτης πίστης ;

Σαρ: Καπήλευση της «Ελευθερίας»

— σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα επιχειρήσουμε να ποριστούμε τον τυπικό/ειδητικό ή **εννοιολογικό εξοπλισμό** όσον αφορά στο τρίπτυχο αλήθεια-υποκείμενο-σώμα. Βασικά, θα προτείνουμε την ακόλουθη ιδέα που περιέχεται στο τελευταίο απόσπασμα από τον Σαρ: «Η ελευθερία δεν αναγνωρίζεται σύμφωνα με ό,τι το κοινό της όνομα επισημαίνει» - εδώ διατυπώνεται κάτι το θεμελιώδες! Κι αυτό γιατί στις μέρες μας έχει ολοκληρωτικά επικρατήσει μια διαστρεβλωμένη αντίληψη αναφορικά με το ζήτημα της ελευθερίας. Αυτό είναι ένα εξαιρετικά

σημαντικό σημείο, για τον λόγο ότι ο σύγχρονος κόσμος μάς υποβάλλει σε μια φρενιτιώδη παραποίηση τού περιεχομένου της κατηγορίας της ελευθερίας. Και εδώ αποδεικνύεται πολύ εύστοχος ο Σαρ ! Αν υπάρχει κάτι το οποίο δεν αναγνωρίζεται σύμφωνα με ό,τι επισημαίνει το κοινό του όνομα, αυτό είναι πράγματι η ελευθερία. Ακατάπαυστα αποκαλούμε σήμερα με το όνομα «ελευθερία» συστήματα εξαναγκασμού και ονομάζουμε «ελευθερία» ό,τι βρίσκεται σε αντίθεση με αυτήν, ακόμη και ό,τι αποτελεί τον αντίποδά της. Μας είναι λοιπόν απαραίτητος ένας τυπικός και εννοιολογικός εξοπλισμός, μέσω τού οποίου θα επανενεργοποιηθεί ή θα αντιπροταθεί μια εντελώς διαφορετική έννοια της ελευθερίας, με τον οποίο, δηλαδή, θα δηλωθεί η ελευθερία καθ' εαυτήν, και όχι ό,τι είναι διαμετρικώς αντίθετο προς αυτήν. Και αυτό θα γίνει μέσω της συνάρθρωσης των τριών εννοιών αλήθεια-υποκείμενο-σώμα επί τη βάσει μιας αρκετά θεμελιώδους πρότασης σχετικά με τον ρόλο που παίζουν τα σώματα στο ζήτημα της ελευθερίας. Αυτό θα είναι το δεύτερο στάδιο στην πορεία μας.

— και έπειτα,

σε τρίτη φάση, θα προτείνουμε κατά τρόπο

Ρηγματική Υποκειμενικότητα

σαφή ένα νέο **υποκειμενικό σχήμα**, το οποίο θα

χαρακτηρίσω ως **σύστημα αξιωμάτων που αφορούν στο απόλυτο**. Η δυνατότητα γι' αυτό θα μας δοθεί βάσει τού προτελευταίου και τού αρχικού από τα αποσπάσματα από το έργο του Σαρ, τα οποία έχω παραθέσει, δηλ. βάσει ρήσεων υποκειμενικής υφής: π.χ. μην συγχέετε την εξέγερση με την ψυχική διάθεση, κ.ο.κ.

Αυτός θα είναι λοιπόν ο γενικός ρυθμός που θα ακολουθηθεί· με άλλα λόγια, θα συνίσταται οπωσδήποτε:

1. σε μια αναλυτική θεώρηση των συνθηκών αντιξοότητας
2. σ' έναν εξοπλισμό τυπικού ή εννοιολογικού χαρακτήρα
3. σε πρόταση που θα αφορά σ' ένα υποκειμενικό σχήμα

Σε γενικές γραμμές, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, όπως στη φιλοσοφική σκέψη τού Λάμπνιτς, έτσι και εδώ θα έχουμε συντονισμό τού εν γένει ρυθμού και τού ρυθμού της συγκεκριμένης στιγμής. Το πλαίσιο που εκτέθηκε ανωτέρω ενσωματώνει, κατά πρώτο λόγο, τον συνολικό ρυθμό, αφού ανταποκρίνεται χονδρικά στα τρία έτη τού σεμιναρίου. Ας πούμε ότι εφέτος στρέφουμε το ενδιαφέρον μας κυρίως στην αναλυτική θεώρηση της αντιξοότητας, στην ανάλυση, άρα, της δεδομένης κατάστασης, δηλ. στο εξής ερώτημα: σε τι είδους κόσμο ζούμε; Πώς θα προσανατολιστούμε; Πρόκειται για τη διατύπωση τού ερωτήματος. Στο δεύτερο έτος θα ασχοληθούμε με τον τυπικό εξοπλισμό, την ειδολογική θεωρία περί της ελευθερίας, όπως τουλάχιστον αυτή βρίσκει σήμερα εφαρμογή. Στο τρίτο έτος θα ασχοληθούμε με τον υποκειμενικό προσορισμό. Ας σημειωθεί όμως ότι, ενώ η πορεία μας, σε γενικές γραμμές, προδιαγράφεται κατ' αυτόν τον τρόπο, στην πραγματικότητα θα ενσωματώνει ανά πάσα στιγμή όλα τα επιμέρους στάδια: δεν θα απορροφηθούμε με το ζήτημα της ανάλυσης της αντιξοότητας για όλη τη διάρκεια τού έτους, και έπειτα, στον δεύτερο χρόνο τού σεμιναρίου, με το επόμενο ζήτημα κ.ο.κ. Αλλά θα έχουμε ανά πάσα στιγμή μπροστά μας αυτό το τριμερές πλαίσιο, αυτήν την αλληλουχία ρυθμικών στοιχείων, η οποία θα απαρτίζεται ειδικότερα από μια αναλυτική θεώρηση, μια πρόταση εννοιολογικού χαρακτήρα και μια περιγραφή που θα αφορά σ' ένα υποκειμενικό σχήμα¹³.

Λοιπόν, απλώς θα ήθελα να ολοκληρώσω σήμερα με το ακροτελεύτιο στοιχείο· θα ήθελα, με άλλα λόγια, να τελειώσω μεταδίδοντάς σας ορισμένους οραματισμούς, ορισμένες αληθινά ενορατικές ερμηνείες, ορισμένες, ας μου επιτραπεί να πω, λεπτεπίλεπτες και ποιητικές διαισθήσεις όσον αφορά στο έσχατο σημείο, δηλ. εν σχέσει με τον υποκειμενικό σχηματισμό. Θα ήθελα να ξεκινήσω από το προτελευταίο κείμενο τού Σαρ και, στη συνέχεια, να αναφερθώ στο πρώτο απόσπασμα.

Το προτελευταίο απόσπασμα έχει ληφθεί από το κείμενο με τίτλο *Feuillets d'Hypnos* [«Φύλλα τού Ύπνου»]. Τα «Φύλλα τού Ύπνου» είναι κατά πάσα πιθανότητα το ωραιότερο από τα κείμενα που έχουν γραφτεί για την Αντίσταση. Ποτέ δεν πρέπει να λησμονηθεί η σημασία της Αντίστασης ! Είναι επεισόδιο μιας παλιάς ιστορίας, κομμάτι ενός εντελώς διαφορετικού κόσμου. Αλλά η σημασία της εξακολουθεί μέχρι σήμερα να είναι πάρα πολύ μεγάλη. Τότε συνέβη μια

κεφαλαιώδους σημασίας υποκειμενική ρήξη, η οποία έφερε αντιμέτωπο μ' ένα σχίσμα τον τόπο μας, τον χώρο που ονομάζουμε πατρίδα, την Γαλλία. Πράγματι, δύσκολα θα μπορούσαμε να βρούμε ένα χάσμα υποκειμενικού χαρακτήρα βαθύτερο από εκείνο που χώριζε την επίσημη Γαλλία τού Πετέν από τον χώρο που αντιπροσώπευαν οι περιορισμένης έκτασης αντιστασιακοί πυρήνες. Η Γαλλία βίωσε το επώδυνο αυτό γεγονός, χωρίς ποτέ να σταθμίσει τη σημασία του· και αυτό γιατί μια θριαμβική μυθολογία έσπευσε να το συγκαλύψει, η μυθολογία τής απελευθέρωσης, σύμφωνα με την οποία τελικά ο γαλλικός λαός στο σύνολό του συμπαρατάσσεται αίφνης με τον Ντε Γκολ. Και στην προσπάθειά μας να κατεδαφίσουμε αυτή τη θριαμβική μυθολογία, διαπράττουμε το διαμετρικώς αντίθετο σφάλμα, δηλ. αρχίζουμε να μιλάμε για την ελεεινότητα τής στάσης τής Γαλλίας κ.ο.κ. — πλην όμως και αυτή η ερμηνεία δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Το θέμα είναι ότι θα μπορούσαμε εδώ να διακρίνουμε την αναζωπύρωση ενός στοιχείου που θα αποτελούσε χαρακτηριστικό γνώρισμα τής αλήθειας, πράγμα που σημαίνει ότι η ύπαρξη τής χώρας μας είχε κατά κάποιον τρόπο συμπυκνωθεί σ' ένα απειροστό της τμήμα. Κάθε άλλο παρά εσφαλμένη θα ήταν λοιπόν η γνώμη ότι «πατρίδα ήταν αυτό το απειροστημόριο»! Αλλά θα επρόκειτο για κάτι το απειροστό, για κάτι που θα λειτουργούσε ως μετωνυμία. Τον τόπο μας θα διένυε τότε ένας εντελώς ξεχωριστός τρόπος ύπαρξης που θα εμφανιζόταν υπό μορφήν αυτοσυστολής, απειροστός και συγχρόνως προσδιορισμένος με απόλυτη ακρίβεια, αλλά τον οποίο θα συγκάλυπταν εφεξής μυθολογίες άλλης προέλευσης. Έτσι, όταν ο ίδιος ο Σαρ παίρνει τον λόγο, δεν το κάνει επ' ονόματι τής μυθολογίας που στο τέλος θα θριαμβεύσει. Επομένως, το στοιχείο στο οποίο τα *Feuillets d'Hypnos* [«Φύλλα τού Ύπνου»] οφείλουν τον εξαιρετικό, υπ' αυτήν την έννοια, χαρακτήρα τους ως αντιστασιακού κειμένου, εντοπίζεται στην απόλυτη εκ μέρους τού Σαρ άσκηση τού δικαιώματος τού λόγου, και μάλιστα κατά τρόπο επίκαιρο (το κείμενο χρονολογείται από το '43). Πράγματι ο Σαρ μετείχε από την αρχή στην ένοπλη Αντίσταση· αναφέρομαι στο αντάρτικο κίνημα, και όχι στην ιδεολογική αντίσταση· ήταν λοιπόν αντιστασιακός με την αυστηρά ενεργό και υψηλόφρονα έννοια τού όρου και, επιπλέον, κατέγραψε το χρονικό τής στιγμής αυτής. Έδωσε επομένως ύπαρξη στην αντιστασιακή υποκειμενικότητα κατά το απειροστό τής στιγμής ή, ας μου επιτραπεί να πω, κατά τη στιγμή τού απειροστικού λογισμού της· δηλ., όχι μέσω τής νικηφόρου αναδρομής, αλλά ακριβώς τη στιγμή τής άκρας συστολής, όταν η εν λόγω υποκειμενικότητα κατόρθωσε να κατοχυρώσει μια φευγαλέα και ταυτόχρονα εντελώς ξεχωριστή ύπαρξη. Υπάρχουν πολλά κείμενα τού Σαρ για την Αντίσταση σε άλλες κυρίως συλλογές, αλλά τα *Feuillets d'Hypnos* [«Φύλλα τού Ύπνου»], από το '43-'44, είναι σχεδόν στο σύνολό τους μέρος αυτού τού κόσμου.

Λοιπόν, τι λέει γι' αυτόν; Λέει: «*Πώς συγχέονται [σας το διαβάζω] η εξέγερση με το θυμικό, η συνέπεια με την ανθοταξία τού αισθήματος. Αλλ' ευθύς ως η αλήθεια βρίσκει εχθρό στα μέτρα της, καταθέτει τον απανταχού της οπλισμό και αγωνίζεται με τα ίδια τα μέσα τής κατάστασής της. Άφατη είναι η αίσθηση τής εμβρίθειας αυτής που, ενώ υλοποιείται, εξαϋλώνεται*». Θα ήθελα λοιπόν να τονίσω τρία μόνο σημεία.

Κατ' αρχάς, θα ήθελα να εκφράσω την πεποίθησή μου ότι η ρηγματική υποκειμενικότητα - αντιλαμβάνεστε για ποιον λόγο λοιπόν μ' ενδιαφέρει εδώ το θέμα τής αντίστασης - αντιπροσωπεύει ένα απόλυτο σχήμα ρήξης σε σχέση με την γενική λογική συνθηκολόγησης, με το Κράτος τού Πετέν κ.λπ. Είχε όντως ληφθεί μια απόφαση, γενικά κι αόριστα και σχεδόν από το μηδέν, ότι κάτι έπρεπε να γίνει, κάτι το εντελώς διαφορετικό, ότι θα έπρεπε να επέλθει απόλυτη ρήξη με την καθεστηκυία τάξη, και μάλιστα με άμεση αποδοχή ακόμη και τής απειλής θανάτου. Δεν επιθυμώ να δραματοποιήσω τα πράγματα όσον αφορά στην επικινδυνότητα τού εγχειρήματος, ούτε να δηλώσω ότι η διακύβευση τής ζωής είναι πάντα το άλφα και το ωμέγα ενός προτσές αληθείας... Αλλά αυτά που λέω δεν απέχουν και πολύ από την αλήθεια! Λοιπόν, λέει ο Σαρ, και αυτό είναι το πρώτο σημείο που θέλω να υπογραμμίσω, λέει αυτός τα εξής: η εξέγερση - μια ευλογοφανής ονομασία από εκείνες που μπορεί να υιοθετηθούν για τον προσδιορισμό αυτής τής ρήξης - η εξέγερση λοιπόν δεν αποτελεί υποκειμενικότητα με την ψυχολογική έννοια τού όρου, δεν είναι ψυχική διάθεση, η ρήξη δεν αφορά στο «θυμικό», δεν είναι «ανθοταξία τού αισθήματος», αλλά χαρακτηρίζεται ως «εξέγερση» ή «συνέπεια» - η λέξη «συνέπεια» δηλώνει ότι πρόκειται για διαδικασία που εξελίσσεται με γνώμονα την αλληλουχία. Αυτό είναι το πρώτο στοιχείο που πρέπει να υπογραμμιστεί.

Εδώ μπορεί κανείς να αφουγκραστεί την ηχώ της περίφημης φράσης τού Ρεμπώ: «οι λογικές εξεγέρσεις». Όπως συμβαίνει πάντα με τους ποιητές, παραδίδουν ο ένας στον άλλον τη σκυτάλη. Αλλά η επανάληψη τού θέματος των «λογικών εξεγέρσεων» από τον Σαρ γίνεται με σκοπό την έκφραση τής ιδέας ότι η «εξέγερση» είναι μια ριζική ρήξη με τις επικρατούσες αρχές. Δεν πρόκειται για αυθόρμητη έκφραση τής ζωής. Στην πραγματικότητα, ο ζωτικός αυθορμητισμός δεν σας λυτρώνει από τις ψυχικές διαθέσεις, τις επιθυμίες, του πόθους και τις συναισθηματικές εξάρσεις... Δεν πρόκειται περί αυτού! Δεν μπορεί να σας παρασχεθεί μέσω τού αυθορμητισμού μια θεμελιακή αρχή ρήξης. Συνεπώς, δεν υφίσταται ζήτημα ανάκτησης τού αυθορμητισμού ως προς κάποιον εξωτερικό καταναγκασμό. Δεν είναι ο αυθορμητισμός που θα μας απαλλάξει από τα δεσμά μας, αλλά κάτι που πρέπει να εντοπισθεί σε διαφορετικό επίπεδο. Επομένως, το μόνο ζήτημα που τίθεται είναι ο προσδιορισμός τού επιπέδου αυτού. Αυτός ακριβώς είναι ο στόχος τής έρευνάς μας. Και αμέσως προσθέτει ο Σαρ: εξεγέρσεις μεν, αλλά εξεγέρσεις που να διαθέτουν λογική. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να αντιτάξουμε κάτι σαν την αυθεντικότητα τής ζωής στον εκφυλισμό, στην καταπίεση ή στην καθυπόταξή της. Το να ζητήσει κανείς καταφύγιο στην αυθεντικότητα τής ζωής θα μπορούσε μάλλον να θεωρηθεί ως η λύση που ανέκαθεν πρότεινε ο φασισμός. Ακόμα και οι φασίστες είχαν την ίδια, φυσικά, φιλοδοξία να προκαλέσουν ρήξη. Αλλά για την ικανοποίηση τής φιλοδοξίας τους επέλεξαν, βεβαίως, τον δρόμο τής ανάδειξης μιας υποστατικής και βιταλιστικής αυθεντικότητας, την οποία αντέταξαν σε μια υποτιθέμενη παρακμιακή αφαίρεση. Σας υπενθυμίζω ότι αυτό που λέει ο Σαρ, τουλάχιστον ως προς το σημείο στο οποίο επιμένω εδώ, είναι ότι, υπό στενή έννοια, η ρήξη δεν έχει αντιδραστικό ή συντηρητικό χαρακτήρα, δεν προσανατολίζεται προς την αυθόρμητη αυθεντικότητα τής ζωής, δεν εντοπίζεται στο επίπεδο αυτό. Αντίθετα, η ρήξη είναι ταγμένη με το μέρος μιας αξίωσης συνέπειας ή αλληλουχίας διαφορετικού επιπέδου. Αυτό είναι το πρώτο σημείο εξαιρετικής σπουδαιότητας.

Το δεύτερο σημείο που θα τονίσω είναι το εξής: «*η αλήθεια αγωνίζεται με τα ίδια τα μέσα τής κατάστασής της*». Εδώ έχουμε μια φόρμουλα εξαιρετικής σπουδαιότητας: «*η αλήθεια αγωνίζεται με τα ίδια τα μέσα τής κατάστασής της*»· η φράση «καταθέτει τον απανταχού της οπλισμό» δηλώνει ότι δεν είναι αλήθεια ότι μπορούμε να κινήσουμε γη και ουρανό, ότι κάθε λογής μέσο είναι πρόσφορο, ότι μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ό,τι βρεθεί μπροστά μας, ότι είναι αδιάφορο ποια υποκειμενική συνταγή θα ακολουθήσουμε για να επιστρατεύσουμε τα πλήθη κ.ο.κ., ότι οι διεκδικήσεις θα οδηγήσουν από μόνες τους στην επανάσταση... Όχι! Δεν είναι έτσι τα πράγματα! Δεν θα μπορέσετε να αντλήσετε από την υποκειμενικότητα σας τα αναγκαία, λες και θα έχετε την τύχη με το μέρος σας. Στην περίπτωση τής εκδίπλωσης ενός προτσές αληθείας, η αλήθεια καλύπτει τις ανάγκες της με δικούς της πόρους, πράγμα που σημαίνει ότι η υποκειμενικότητα τής αλήθειας είναι υποκειμενικότητα ένταξης και ενσωμάτωσης [*subjectivité d'incorporation*] και όχι υποκειμενικότητα οικειοποίησης ή εκμετάλλευσης [*subjectivité d'emprunt*]. Συνεπώς, δεν είναι αλήθεια ότι η σχέση σας με τα απαιτούμενα είναι απροσδιόριστη και ότι δεν δύναται να εξειδικευθεί· δεν υφίστανται επομένως πόροι τέτοιοι που να μπορέσετε να τους συναθροίσετε ή να τους επιστρατεύσετε κατά τρόπο αναρχικό με την ελπίδα ότι οι προσπάθειές σας θα ευοδωθούν, πράγμα που σημαίνει ότι κατά κάποιον τρόπο το προτσές μιας αλήθειας, και, κατά συνέπεια, μιας ρήξης, άρα μιας οποιασδήποτε καινοτομίας, είναι ένα προτσές που χαρακτηρίζεται από ομοιογένεια. Είναι ομοιογενές προτσές υπό την έννοια ότι εκδιπλώνεται αυτόνομα και σύμφωνα με το σύστημα συνθηκών που του αντιστοιχεί· το σημείο αυτό χρήζει ιδιαίτερης προσοχής και είναι κάτι που έχει εφαρμογή κυρίως τη στιγμή τής αποκρυστάλλωσης των συγκρουσιακών περιστάσεων. Λοιπόν, όσον αφορά στη σύγκρουση, στην περίπτωση τής Αντίστασης επρόκειτο πράγματι για ένοπλη σύγκρουση· θα μπορούσε, όμως, γενικότερα να λεχθεί ότι η αποκρυστάλλωση τής σύγκρουσης λαμβάνει χώρα τη στιγμή κατά την οποία η ρήξη συγκροτεί κάτι που μοιάζει με σώμα... Εάν εμφανιστεί κάτι με τη μορφή σώματος, αυτό σημαίνει ότι θα έρθετε αντιμέτωποι μ' έναν εχθρό εφάμιλλης αξίας. Και θα αντιμετωπίσετε έναν εχθρό εφάμιλλης αξίας, όταν τη συγκρότησή σας θα έχει καθορίσει ο παράγοντας τής ενδόκοσμης ένταξης. Αυτήν ακριβώς τη στιγμή διαπιστώνετε ότι δεν μπορείτε να βασιστείτε σε τίποτε άλλο εκτός από την ιδιαίτερη κατάσταση που σας αναλογεί. Αυτό ήταν το δεύτερο σημείο που ήθελα να τονίσω.

Και το τρίτο σημείο, το οποίο θεωρώ εξίσου σημαντικό, είναι το εξής: «*Άφατη είναι η*

αίσθηση της εμβρίθειας αυτής που, ενώ υλοποιείται, εξαϋλώνεται». Αυτό σημαίνει ότι, αν κινηθείτε μ' αυτόν τον τρόπο, δεν πρόκειται να δημιουργήσετε μια πάγια κατάσταση. Ό,τι θα υλοποιηθεί, δεν θα έχει ως συνακόλουθο τη δημιουργία κατάστασης πραγμάτων συγκρίσιμης με την προϋπάρχουσα. Η φράση «ενώ υλοποιείται, εξαϋλώνεται» αναφέρεται σε κάτι που, παρά την υποστασιοποίησή του, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως κατάσταση πραγμάτων. Πρόκειται για άυλο σώμα, για σώμα χωρίς σωματική υπόσταση· ή, αν θέλετε, για δημιούργημα ομόχρονο με τη δημιουργική χειρονομία, για δημιούργημα το οποίο δεν θα ίσταται κατά τρόπο αυτόνομο ως μια κατάσταση πραγμάτων. Έτσι, εκείνο που θέλησε στην πραγματικότητα να μεταφέρει ο ποιητής, εκείνο που θέλησε ο Σαρ να εκφράσει, είναι η αίσθηση τού σώματος αυτού, αίσθηση που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως «άφατη». Είναι αίσθηση που χαρακτηρίζεται από πρωτάκουστη εμβρίθεια, καθότι ταυτίζεται στην πράξη με την έλευση ενός άλλου κόσμου. Και ισοδυναμεί με την έλευση ενός διαφορετικού κόσμου, λόγω τού ότι προκαλεί ρήγμα στο εσωτερικό του προϋπάρχοντος κόσμου. Από μια άποψη, είναι αλήθεια ότι οι αντιστασιακοί συγκροτούν έναν ιδιαίτερο κόσμο. Στην περίπτωση, εξάλλου, τής αντιστασιακής δράσης, δεδομένης τής μυστικότητας, δοθέντος ότι είναι εξ αντικειμένου αδύνατη η κοινολόγηση τού σχεδίου δράσης κ.ο.κ., μπορεί έτσι να διαπιστωθεί η συγκρότηση ενός ιδιαίτερου κόσμου· πρόκειται λοιπόν για την ένταξη σ' έναν αυτοτελή κόσμο, για τη συγκρότηση ενός κόσμου μέσω τής απαλοιφής του από τον κυρίαρχο κόσμο. Όμως, ο εν λόγω κόσμος δεν θα υπερβαίνει, στην πραγματικότητα, τα χρονικά όρια που του αναλογούν και ούτε πρόκειται να εδραιωθεί. Θα εμφανίζει μάλιστα αστάθεια, θα είναι δηλ. ένας κόσμος που θα υποβάλλεται ανά πάσα στιγμή στη δοκιμασία τής αβεβαιότητάς του. Αυτό το σημείο αξίζει ιδιαίτερη προσοχή, για τον λόγο ότι αντίκειται στην παραδεδομένη ή κλασσική ιδέα τής επανάστασης. Σύμφωνα με τη γενικά παραδεκτή ή κλασσική ιδέα τής επανάστασης, αποστολή της επανάστασης είναι η δημιουργία ή η διαμόρφωση μιας νέας, πάγιας κατάστασης πραγμάτων και, από πλευράς πολιτικών επιδιώξεων, η εγκαθίδρυση ενός νέου Κράτους. Η ιδέα που εκφράζεται εδώ και η οποία θα ενσωματωθεί στο νέο σχήμα υποκειμενικότητας που θα προτείνω, είναι ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα, διότι η αλήθεια ποτέ δεν επέχει θέση μέσου, και πιο συγκεκριμένα δεν επέχει θέση μέσου σε σχέση με τον αντικειμενικό σκοπό τής πολιτειακής σταθεροποίησης. Η αλήθεια είναι αυτάρκης, στηρίζεται αποκλειστικά στις δικές της πενιχρές δυνάμεις. Αυτός είναι και ο λόγος που οφείλουμε να κάνουμε κτήμα μας ξανά το ότι η επιβολή ή η θεσμοθέτηση τής αλήθειας δεν συγκαταλέγεται ανάμεσα στις βασικές της αρχές. Και αυτό είναι κάτι που έχει γενική ισχύ. Δεν φταίει μόνο το ότι ο νόμος τής επανάστασης δεν θα οδηγούσε στη σύσταση ενός νέου Κράτους, μιας νέας κυβέρνησης κ.ο.κ. Αντίθετα, η αποδοχή τής θέσης ότι ο νόμος τής αλήθειας δεν ταυτίζεται με την επιβολή της, οφείλει να γίνει εντός τού πλαισίου τής οντολογίας των σχημάτων τού αληθούς και, επιπλέον, σύμφωνα με τη φόρμουλα τού Σαρ, δηλ. σύμφωνα με το ότι νόμος τής αλήθειας είναι να «υλοποιεί τα μέσα τής κατάστασής της». Επαναλαμβάνω, να υλοποιεί τα μέσα τής κατάστασής της.

Αυτά λοιπόν ήταν τα τρία σημεία που ήθελα να αναπτύξω και τα οποία συνοψίζω ως ακολούθως:

1. Πρώτον, η ρήξη δεν αποτελεί υπόσχεση ζωής· σε τελική ανάλυση, η ρήξη είναι υπόσχεση με ειδητικό και όχι ζωτικό περιεχόμενο, ή, αν θέλετε, είναι υπόσχεση τής διανόησης, αλλά όχι υπόσχεση της ζωής.
2. Δεύτερον, το γίνεσθαι τής ρήξης παρουσιάζεται κατά τρόπο ριζικό ως εγγενές χαρακτηριστικό της, δηλ. τα αποθέματα ρήξης και ανατροπής ενυπάρχουν στην ίδια τη διαδικασία ανατροπής και, επιπλέον, η πηγή τής αλήθειας εντοπίζεται σε ό,τι απορρέει ή εκδιπλώνεται από την ίδια, και όχι στις όποιες τελεστικές διευθετήσεις της [...]
3. Τρίτον, η όλη διαδικασία εξέλιξης οφείλει, τρόπον τινά, να αποδεχθεί τους όρους τους οποίους θέτει η κατάσταση αβεβαιότητας που την χαρακτηρίζει.

Και θα ήθελα να κλείσω με ορισμένες σκέψεις με αφορμή το πρώτο κείμενο τού Σαρ.

Το Παρόν της Συνάντησης

Πρόκειται για κείμενο που θα μας κρατήσει συντροφιά καθ' όλη τη διάρκεια τού σεμιναρίου και το οποίο είναι όντως εξαιρετικά πολύπλοκο, διότι αντιπαραθέτει πολύ διαφορετικές μεταξύ τους

αλήθειες. Έτσι, ολοκληρώνοντας, θα επιμείνω σε δύο σημεία, τα οποία έχουν ως εξής.

Πρώτον: «*εμείς, νοήμονες αυθωρεί τής έκβασης των πραγμάτων*;» Πρέπει εδώ να πούμε δύο πράγματα: η λέξη «*αυθωρεί*» σημαίνει ότι είμαστε εμείς που ανήκουμε στο παρόν, σ' αυτήν εδώ τη στιγμή [*sur l'heure*], και όμως τη στιγμή αυτή διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας νοητικότητας η οποία φτάνει μέχρι - και μπορεί έτσι να διαβλέψει - την τελική έκβαση των πραγμάτων («*νοήμονες τής έκβασης των πραγμάτων*»). Αυτό είναι κάτι το θεμελιώδες, καθώς αντιστοιχεί στην ίδια τη μορφή τής ρήξης, στο ζήτημα δηλ. στο οποίο από την αρχή έχουμε εστιάσει το ενδιαφέρον μας. Με άλλα λόγια, το γεγονός ότι η ρήξη είναι εδώ και τώρα, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της — το οποίο συνεπάγεται ότι η ρήξη συγκροτεί κατά τρόπο απόλυτο το παρόν. Από μια άποψη, θα μπορούσε μάλιστα να λεχθεί ότι η ανατροπή δημιουργεί ένα νέο παρόν. Αλλά η αρχή που διέπει το νέο αυτό παρόν, όπως και ο τρόπος και το εύρος τής ύπαρξής του, εδράζονται στην αγωγή των συνεπειών. Αυτός είναι και ο λόγος που οφείλετε να έχετε την ίδια στιγμή επίγνωση τής έκβασης των πραγμάτων. Πρόκειται για πολύ πυκνή και εξαιρετική συνάμα διατύπωση, για διατύπωση αποφθεγματικού χαρακτήρα: οφείλετε να έχετε άμεση επίγνωση των συνεπειών. Ορίστε!

Τότε, λοιπόν, «*Βλέπω μια τίγρη. Με βλέπει. Τη χαιρετίζω.*» Εδώ έχουμε μια ανασκόπηση των όσων προηγήθηκαν: συνάντησα την τίγρη μου. Σε τελική ανάλυση, αυτή είναι πάντα η ουσία τής υπόθεσης. Η τίγρη δηλώνει αυτό ακριβώς. Συνάντησα μια τίγρη, αυτό σημαίνει ότι βρήκα εγκαίρως τη δύναμη ... Πρόκειται πάντοτε για την αίσθηση ότι δεν θα την καβαλήσω την τίγρη, ότι δεν θα θρονιαστώ στην πλάτη της, απλώς και μόνο θα τη συναντήσω. Υπήρξε μια τίγρη στη ζωή μου. Συνάντησε μια τίγρη στη ζωή του. Τουλάχιστο μία φορά την άφησε να μπει στη ζωή του. Αλλά είναι πολύ σημαντικό το ότι το να 'χει κανείς μια φορά την τίγρη στη ζωή του δεν σημαίνει ότι θα μεταμορφωθεί σε τίγρη. Υπάρχει εδώ ένα στοιχείο που φέρνει στον νου μοτίβο κινέζικης τεχνοτροπίας, κάτι που θυμίζει κινέζικο σκίτσο. Βλέπω μια τίγρη, τη χαιρετίζω, και λοιπόν... Ε, είδα μια τίγρη! Πρόκειται για κάτι που είναι εξίσου αβέβαιο σε σχέση με εκείνο που λέγαμε προ ολίγου, δηλαδή για κάτι που δεν είναι δεκτικό παγίωσης. Τελικά, μπορούμε να πούμε ότι η ζωή είναι ένα συναπάντημα, ότι κάθε έντονο βίωμα είναι στην ουσία ένα αντάμωμα: να πετύχουμε μια τίγρη, για παράδειγμα. Το να μας τύχει κάτι είναι το αληθινό συναπάντημα. Και τι νόημα έχει αυτό; Γιατί δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι καλότυχο δεν είναι το θρόνιασμα, αλλά το συναπάντημα, ότι, όσον αφορά στην ύπαρξη, το συναπάντημα διαδραματίζει καίριο ρόλο και, επιπλέον, το παρόν αυτής τής συνάντησης, που δεν αποκλείεται να 'ναι ατέρμονο, είναι συγχρόνως αιώνιο. Και είναι αιώνιο, χωρίς όμως να υπερβαίνει τα όρια τής ζωής: είναι ένα αιώνιο αντάμωμα.

Αλλά ήθελα να σας μιλήσω για κάτι άλλο, για τη φράση «*Ποιος, εκεί μέσα στο δυόσμο, ήρθε να γεννηθεί προς όφελος μελλοντικό ολόκληρου τού κόσμου*;» Πρόκειται για παράδοση μαθήματος ταπεινοφροσύνης. Περί αυτού ακριβώς πρόκειται, για την εκπλήρωση τής προσδοκίας γέννησης ενός πράγματος που θα είναι προς όφελος όλων, το οποίο δηλ. θα ισοδυναμεί με την εμφάνιση ενός σημείου καθολικότητας. Κάτι πρέπει επιτέλους να γεννηθεί, κάτι πρέπει να εμφανισθεί, έτσι ώστε να προκληθεί ρήγμα στη ρουτίνα τής καθημερινότητας: κάτι που στη συνέχεια θα αποδειχθεί προς όφελος όλων, θα θεωρηθεί απ' όλους ως δεδομένο, το οποίο δηλ. θα μας παραδοθεί ως κοινό κτήμα ες αιεί. Το σημείο αυτό αξίζει ιδιαίτερη προσοχή, γιατί παραπέμπει, πράγματι, στη στιγμή τής δημιουργίας ενός σημείου απολυτότητας: αναφέρεται δηλ. στο χρονικό σημείο στο οποίο θα δημιουργήσετε, μέσα σε ένα κλίμα αμφισβήτησης και αβεβαιότητας, την προοπτική τής απόλυτης πίστης. Και αυτό θα γίνει «*προς όφελος*» όλων. Στο τέλος όλοι θα μπορούν να δώσουν πίστη σ' εκείνο που θα 'χει προκύψει ως κάτι το καινοφανές, σ' εκείνο που θα 'χει γεννηθεί «*μέσα στο δυόσμο*», «*στο δυόσμο*», δηλαδή, μέσα στο μοσχοβόλημα τού καλοκαιριού. Όλοι θα μπορούν από εδώ και πέρα να δείχνουν πίστη βασιζόμενοι στη γέννηση εκείνου που θα 'χει ξεπροβάλλει με τη μοσχοβολιά τού καλοκαιριού. Σ' αυτό έγκειται η δημιουργία των αιώνιων αληθειών, όπως τις εννοεί ο Καρτέσιος. Είναι μια εκδοχή τής καρτεσιανής φιλοσοφίας με άρωμα δυόσμου. Τον Καρτέσιο δεν τον απασχόλησε πολύ η μυρωδιά τού δυόσμου [χαμόγελα], το ύφος του είναι πιο στυφό· εξάλλου η μυρωδιά τού δυόσμου δεν αποτέλεσε αντικείμενο έρευνας για τη φιλοσοφία τού δεκάτου εβδόμου αιώνα. Πρέπει, ωστόσο, να κάνουμε υπομονή, μέχρι να 'ρθει ο Ρουσσώ, για να μυρίσουμε το δυόσμο. Αλλά αυτήν την εκδοχή τής καρτεσιανής φιλοσοφίας, ιδωμένης υπό το πρίσμα τού Ρουσσώ, θα την ξαναβρούμε στον Σαρ. Μέσα στην ευωδιά τού δυόσμου, στη σαγήνη

τού καλοκαιριού, γεννάται ένα θεμελιώδες, ένα αποφασιστικό ερώτημα: μπορεί να 'ρθει κάτι στον κόσμο, από το οποίο θα προκύψει η καθολική δυνατότητα μιας απόλυτης πίστης ; Και ίσως αυτό να μην είναι παρά ένα σημείο, μορφή χωρίς διαστάσεις. Αλλά αυτό το σημείο πρέπει ακόμα να γεννηθεί, και μια τέτοια γέννηση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ενσάρκωση ενός υποκειμένου. Αυτά για σήμερα. Σας ευχαριστώ.

1 Σημ. Μετ. Όπως εξηγεί ο Μπαντιού, η άρνηση τού προσωπικού συμφέροντος θα αποτελέσει την καταληκτική φράση τού ποιητικού μηνύματος που υποδεικνύει ο Σαρ (Σεμιν. Νοέμβριος 2004).

2 Σημ. Μετ. Στο ίδιο σεμινάριο (βλ. υποσημείωση 1), σημειώνεται ότι η φράση «*[le poète] se joindra au parti de ceux ...* » πρέπει να ερμηνευθεί ως εξής «[ο ποιητής] θα ακολουθήσει τη μοίρα εκείνων ... ». Η «μοίρα» (parti) δηλώνει την αποσκίρτηση (séparation) από το τρέχον καθεστώς του «εγωιστικού υπολογισμού» (calcul égoïste) με σκοπό την ελεύθερη ένταξη σε ένα νέο σώμα αλήθειας.

3 Η διάλεξη που μεταφράστηκε στο περιοδικό «Αλήθεια» (<http://www.aletheia.gr/text.html#Badiou>) είναι συντετμημένη εκδοχή τού πρώτου μέρους τού σεμιναρίου του Οκτωβρίου 2004 (σελ.3-9). Τμήματα τής μετάφρασης αυτής έχουν ενσωματωθεί με ορισμένες τροποποιήσεις (π.χ. βλ. υποσημείωση [fn_here](#)) στο παρόν κείμενο.

4 Σημ. Μετ. [*l'être sans détermination*]: το γενολογικό είναι (πβ. <http://www.aletheia.gr/text.html#Badiou>)

5 Σημ. Μετ. Για το σημείο αυτό, βλ. A. Badiou, *Logics of Worlds*, μετ. A. Toscano, 2009, σελ.114, 513 (Συμπέρασμα, σημείο 11).

6 Σημ. Μετ. Για την απόδειξη τής πρότασης αυτής, βλ. A. Badiou, *Logics of Worlds*, μετ. A. Toscano, 2009, σελ.159–60.

7 [*Donc quand on lui donne une signification, en un certain sens, on la dilapide*]: «Το να της αποδώσουμε μια σημασία ήταν σαν να την διασπαθίζαμε (κατασπαταλούσαμε) κατά κάποιο τρόπο» (πβ. <http://www.aletheia.gr/text.html#Badiou>).

8 Σημ. Μετ. Έμμεση αναφορά στον Cantor (πβ.για παράδειγμα http://www.softlab.ntua.gr/~fotakis/discrete_math/data/03_Diagonalization.pdf).

9 Σημ. Μετ. Πβ. <http://www.aletheia.gr/text.html#Badiou>, όπου η φράση [*I va falloir passer à travers*] μεταφράζεται ως «θα χρειαστεί να περάσουμε ανάμεσά τους».

10 Σημ. Μετ. Λογοπαίγνιο με την ιδιωματική φράση «*coucher sur la paille*» [μένω στην ψάθα] και το ρήμα «*coucher*» [αφήνω, αποθέτω, κ.λπ.].

11 Σημ. Μετ. Σύμφωνα με τον Μπαντιού, η γυναίκα (ημι)-υπάρχει ή υπάρχει για μένα [(*mi-*)*existe ou 'm'existe*]· όσο για τη Γυναίκα, αυτή υπερ-υπάρχει (A. Badiou, *Logics of Worlds*, μετ. A. Toscano, 2009, σελ. 537). Η Γυναίκα μπορεί τότε να δηλωθεί με τον τύπο [$\mathbf{[sub [char E mathalpha] [symbol gamma]]} = M$], ο οποίος εκφράζει τη μεγιστοποίηση τού βαθμού ύπαρξης τής γ/Γυναίκας ως γεγονотική συνέπεια τής πρώτης ερωτικής συνάντησης (σελ. 487)· δεξ επίσης σελ. 421, για το αδύνατο τής «μοναξιάς/απομόνωσης» στο σύγχρονο κόσμο τής καθολικής «επικοινωνίας». Αναφέρομαι σ' αυτό, λόγω τού ότι η φράση «*ça ne communique pas vraiment*», την οποία μετέφρασα «είναι κάτι το τελειώς άσχετο με το θέμα μας», μάλλον υπαινίσσεται ότι στον κόσμο τού έρωτα, το έμφυλο ζεύγος, και επομένως η «γυναίκα» στη «σκηνή των/τού Δύο», αποτελεί τέτοιο σημείο απομόνωσης και «μη επικοινωνίας» στο σημερινό, καθολικά «ατονικό» κόσμο.

12 Σημ. Μετ. Δες επίσης σχετική συζήτηση A. Badiou, *Logics of Worlds*, μετ. A. Toscano, 2009, σελ. 512–13 (Συμπέρασμα, σημεία 9-10).

13 Σημ. Μετ. Ορθότερη θα ήταν η ακόλουθη φράση: «θα απαρτίζεται ειδικότερα από μια αναλυτική θεώρηση, μια περιγραφή εννοιολογικού περιεχομένου και μια πρόταση που θα αφορά σ' ένα υποκειμενικό σχήμα» (έναντι τού «*[un mouvement qui] enchaîne une analytique, une description conceptuelle et une proposition de configuration subjective*»). Πρόκειται μάλλον για αβλεψία στη δακτυλογράφηση τού πρωτοτύπου.

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Συνέντευξη με τον Alain Badiou

Η συνέντευξη που ακολουθεί πραγματοποιήθηκε μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου τον Αύγουστο 2001 και επικεντρώθηκε σε ζητήματα που αγγίζουν τον ψυχαναλυτικό χώρο. Οι σημειώσεις είναι του μεταφραστή, ο οποίος υπέβαλε και τις ερωτήσεις.

Βλάσης Σκολίδης: Για ποιο λόγο ενδιαφέρει τη φιλοσοφία η φροϊδική ψυχανάλυση;

Αλέν Μπαντιού: Η φροϊδική ανακάλυψη συνιστά μια αποφασιστική ρήξη όσον αφορά το ζήτημα της σκέψης. Θέτοντας την ύπαρξη των «ασυνείδητων σκέψεων», ο Φρόιντ γκρεμίζει τον θεμελιακό δεσμό ανάμεσα στην αυτοσυνειδησία και τη σκέψη, στον οποίο στηρίζεται η φιλοσοφία από την εποχή του Καρτέσιου και του Καντ. Όπως λέει ο Λακάν, πρέπει να δεχτούμε ότι «είμαι εκεί όπου δεν σκέφτομαι», ή ότι «δεν είμαι εκεί όπου σκέφτομαι». Μια φιλοσοφία δεν αξίζει να λέγεται σύγχρονη φιλοσοφία εάν δεν στηρίζει την πρόκληση αυτής της εκκέντρωσης.

«Le Docteur»

Β. Σ.: Έχετε μια σχέση με τη σκέψη του Λακάν που δεν βασίζεται στην ψυχαναλυτική εμπειρία - δεν είστε «ούτε αναλυτής, ούτε αναλυμένος», όπως φροντίζετε να λέτε. Πώς μνηθήκατε στη σκέψη του δασκάλου; Υπήρξε για σας αλλαγή οπτικής γωνίας στον τρόπο αντιμετώπισης του λακανικού έργου, ανάμεσα στην εποχή του περιοδικού Cahiers pour l'Analyse και την περίοδο που εγκαινιάζει το βιβλίο σας Θεωρία του υποκειμένου¹;

¹ *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982.

Α. Μπαντιού: Συνάντησα τον Λακάν από τα μέσα της δεκαετίας του '50, όταν διάβασα στο περιοδικό *La Psychanalyse* την «Εισήγηση της Ρώμης»², που με κεραυνοβόλησε. Είχα αμέσως την αίσθηση ότι επρόκειτο για σκέψη με μείζονα επινοητική δύναμη, χωρίς ποτέ να νιώσω την ανάγκη να την «επαληθεύσω» στο χώρο της ψυχαναλυτικής θεραπείας, ή να εισέλθω στο λαβύρινθο των ψυχαναλυτικών σχολών. Άλλωστε, ούτε παρακολούθησα το σεμινάριο, ούτε είχα προσωπική συναναστροφή -εκτός από ένα και μοναδικό γεύμα- μ' εκείνον που ο συμφοιτητής και φίλος μου Ζακ-Αλέν Μιλέρ αποκαλούσε πάντα «le Docteur»³.

Για μένα, ο Λακάν είναι έννοιες, διατυπώσεις και ιδέες, κατατεθειμένες σε κείμενα, όπως συμβαίνει και με τον Πλάτωνα ή με τον Γκέντελ. Και ασφαλώς, η χρήση που έκανα αυτών των εννοιών, των διατυπώσεων και των ιδεών διαφοροποιήθηκε από την εποχή του αλτουσερικού μου «επιστημονισμού», στα μέσα της δεκαετίας του '60, ίσαμε την κατασκευή της δικής μου θεωρίας του υποκειμένου, δέκα ή δεκαπέντε χρόνια αργότερα.

Το υποκείμενο

Β. Σ.: *Πρεσβεύετε μια φιλοσοφία που απαιτεί μια θεωρία του υποκειμένου, για την οποία ο Λακάν αποτελεί βασική αναφορά. Στο βιβλίο σας Το είναι και το συμβάν⁴, στο τελευταίο τμήμα που επιγράφεται «Πέρα από τον Λακάν», αναπτύσσετε μια άποψη που διαφοροποιείται από τη λακανική θεωρία του υποκειμένου του*

² «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse» (1953), γνωστό και ως Rapport de Rome. Οριστική δημοσίευση: Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, σσ. 237-322.

³ Στην καθομιλουμένη «ο Γιατρός». Όμως επίσης ο δόκτωρ, η διδακτική αυθεντία.

⁴ *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988

σημαίνοντος. Καταλογίζετε στον Λακάν ότι υπήρξε «υπερβολικά και αποκλειστικά κολλημένος στη γλώσσα». Θα υποστηρίζατε ότι υπάρχει κάποια μη γλωσσική θεμελίωση της αλήθειας στην οποία στηρίζεται το υποκείμενο;

A. Μπαντιού: Το ότι ένα υποκείμενο είναι το επιτέλεσμα μιας αλήθειας της οποίας δεν είναι ο δημιουργός ούτε η συστατική αρχή, είναι κάτι που αληθεύει τόσο για τον Φρόιντ όσο και για τον Λακάν, και τους είμαι πιστός ως προς αυτό το κεφαλαιώδες σημείο. Άλλωστε, το μοναδικό διακύβευμα μιας ψυχανάλυσης είναι να αναγάγει το συνειδητό υποκείμενο στην αλήθεια που αιτιακά το προσδιορίζει με τρόπο που να μην είναι ο τρόπος της οδύνης. Δεν νομίζω ότι είναι αναγκαίο να δηλώσουμε ότι η διαδικασία αλήθειας, τοπικό θραύσμα της οποίας αποτελεί κάθε υποκείμενο, είναι απόλυτα εξαρτημένη από τη γλωσσική μορφή. Ως προς το σημείο αυτό, ο Λακάν, τουλάχιστον ο «κλασικός» Λακάν των δεκαετιών του '50 και του '60, παραμένει στο κλίμα τού «linguistic turn» υπό τη στρουκτουραλιστική μορφή του. Στην ουσία, αργότερα, το τοπολογικό δέσιμο με το πραγματικό θα μετρήσει γι' αυτόν πολύ περισσότερο απ' ό,τι οι δομές του σημαίνοντος.

B. Σ.: Θεωρείτε ότι προκύπτει ένα «πεδίο συνδυνατότητας» για τη φιλοσοφία και την ψυχανάλυση μέσα από την κοινή αποδοχή του γεγονότος ότι «η σκέψη εξουσιοδοτείται από το κενό που τη χωρίζει από τις πραγματικότητες» (*Conditions*, σ. 278). Υποστηρίζετε ότι εκείνο που διαφοροποιεί τους δύο τομείς, μέσα στο κοινό τους πεδίο, είναι ένας διαφορετικός εντοπισμός του εν λόγω κενού: για τη φιλοσοφία, το κενό που εξουσιοδοτεί τη σκέψη είναι το είναι [*l'être*], ενώ για την ψυχανάλυση είναι το υποκείμενο του

ασυνειδήτου. Σε όλα αυτά εξυπακούεται το υποκείμενο του σημαίνοντος, που τη λογική του αναπτύσσει ο Λακάν. Όμως, ποια θέση δίνετε, στο πλαίσιο του δικού σας συστήματος, σε ό,τι ο Λακάν ονομάζει «υποκείμενο της απόλαυσης», και, γενικότερα, στο «αντικείμενο α μικρό» ως συμπτυκνωτή απόλαυσης;

A. Μπαντιού: Μου φαίνεται ότι το υποκείμενο του σημαίνοντος και το υποκείμενο της απόλαυσης δεν εντοπίζουν διαφορετικά το κενό. Σε όλες τις περιπτώσεις, για τον Λακάν, το κενό δεν αποτελεί οντική τοποθέτηση [position d'être], «καθ' εαυτήν» μορφή της πολλαπλότητας. Αποτελεί κενό ενδιάμεσο, κενό λογικό. Από την άλλη πλευρά, για μένα, η λογική είναι ένα άλλο όνομα για τη συνοχή του φαίνεσθαι [l'apparaître], και, υπό αυτή την έννοια, το «λογικό κενό» δεν είναι ποτέ τίποτε άλλο από το μηδέν μιας εμφανισιακής έντασης, ενώ το οντολογικό κενό είναι κυριολεκτικά το Όνομα τού είναι. Το αντικείμενο α εισάγει σιγά σιγά στη σκέψη του Λακάν ένα είδος σκόπευσης του απρόσιτου, κι έτσι μπορούμε να πούμε ότι το πραγματικό υποσκελίζει το συμβολικό, όπως κατά σύστοιχο τρόπο το ζήτημα της απόλαυσης -του πεπρωμένου των ενορμήσεων- έρχεται να υπαγάγει το ζήτημα της επιθυμίας. Υπό αυτή την έννοια, και στη δική μου γλώσσα, η σκέψη του Λακάν πλησιάζει όλο και περισσότερο προς μια αρνητική οντολογία.

Η ίδια διαδικασία μπορεί να παρατηρηθεί εξάλλου σχετικά με τη γυναικεία «δεύτερη απόλαυση». Πάντως αυτή η εξέλιξη, μολονότι επηρεάζει ιδιαιτέρως την -τόσο κρίσιμη για μένα- έννοια του απείρου, δεν τροποποιεί την τοπική του κενού.

B. Σ.: Λέτε ότι «το υποκείμενο είναι σπάνιο», στο βαθμό που οι γενόσημες διαδικασίες είναι σπάνιες. Αυτό φαίνεται να έρχεται σε

μεγάλη αντίθεση με ό, τι συμβαίνει στην ψυχαναλυτική διαδικασία, όπου θα λέγαμε μάλλον πως το υποκείμενο υπεραφθονεί, πως τα διαδοχικά «επιτελέσματα υποκειμένου» βηματοδοτούν την εξέλιξή της. Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι η ψυχανάλυση έχει μεγαλύτερη άνεση τόσο με το υποκείμενο ως σημειακότητα, ως «μια εξανεμιζόμενη ποσότητα αλήθειας» (*Conditions*, σ. 286), όσο και με το υποκείμενο ως διαδρομή. Πώς συμβιβάζετε εσείς αυτές τις δύο όψεις του υποκειμένου;

Α. Μπαντιού: Δεν υπάρχει, για μένα, με την αυστηρή έννοια, υποκείμενο-διαδρομή, και συμφωνώ χωρίς δυσκολία με την ψυχανάλυση ότι κάθε υποκείμενο είναι ένας τοπικός εξανεμισμός. Διότι τη διαδρομή την επιτελεί μια αλήθεια, μια γενόσημη διαδικασία, η οποία είναι πιθανότατα όλο το είναι ενός υποκειμένου, αλλά δεν είναι πάντως η ίδια υποκείμενο. Τυχαίνει μερικές φορές, κυρίως όταν επιχειρώ να διευκρινίσω το ηθικό πρόσταγμα (υπό την υποκειμενική μορφή ενός «συνεχίζω!»), να μιλάω για υποκειμενική συνέχιση, ή για υποκειμενική διαδρομή. Πρόκειται για εικόνες ασαφείς. Το υποκείμενο παραμένει, σύμφωνα με τη διατύπωση που προτείνω, ένα «σημείο αλήθειας». Πράγμα που δεν εμποδίζει να είναι προικισμένο με μια δομή, στην οποία συχνά ενέχεται το ατομικό σώμα, και άρα η εμμένουσα διάστασή του. Ας πούμε ότι η διαδρομή είναι το είναι ενός υποκειμένου, ενώ η σημειακότητα είναι η ύπαρξή του. Οπότε πιθανότατα παραμένω λιγάκι εγγελιανός. Μα και ο Λακάν επίσης, από πολλές πλευρές.

Θα προσέθετα, τελειώνοντας, ότι η σπανιότητα του υποκειμένου είναι η σπανιότητα του είναι του, ή ακόμη η, εμφανέστατη, σπανιότητα των νέων αληθειών. Μέσα στον χώρο μιας διαδικασίας αλήθειας, το επιτέλεσμα-υποκείμενο ως σημεια-

κότητα, απεναντίας, βρίθει. Δείτε τον αριθμό των ανθρώπων που γίνονται πολιτικοί ακτιβιστές, προς μεγάλη τους έκπληξη, μόλις υπάρξει μια κάπως επαναστατική συγκυρία. Ας πούμε ότι δεν σημαίνει πως επειδή είναι σπάνιες οι επαναστάσεις, ισχύει και για τους επαναστάτες το ίδιο.

***Β. Σ.:** Τελικά, η ψυχαναλυτική εμπειρία δεν συνιστά μια διαδικασία αλήθειας για εκείνον που υποβάλλεται σ' αυτήν;*

***Α. Μπαντιού:** Ίσως, ίσως. Η δυσκολία (στην οποία συνοψίζεται το διακύβευμα αυτού που ο Λακάν ονόμασε la passe αφορά το αποτέλεσμα. Μια αλήθεια σηματοδοτείται από μια μαζική μετατόπιση των μεταδόσιμων γνώσεων που της αντιστοιχούν, μετατόπιση που ονομάζω παραβίαση [le forçage]. Πρέπει λοιπόν να ορίσει κανείς σε ποιες μετατοπίσεις των ψυχαναλυτικών γνώσεων καταλήγει το πρωτόκολλο της θεραπευτικής αγωγής, εφόσον υπήρξε θεραπευτική αγωγή, κάτι που αποτελεί ένα άλλο, φοβερό, πρόβλημα. Πώς πιστοποιείται το «υπάρχει» της ψυχανάλυσης; Τον Λακάν τον τυραννούσε αυτό το ερώτημα.*

Οι θεσμικές και υποκειμενικές βιαιότητες που συνοδεύουν την εφαρμογή της passe φανερώνουν ότι το πρόβλημα απέχει πολύ από τη διαλεύκανσή του. Σημειώστε ότι υπάρχουν πρωτόκολλα στοχασμού, εξαιρετικής καινοτομίας και χρησιμότητας, τα οποία ωστόσο δεν είναι διαδικασίες αλήθειας. Για παράδειγμα, συλλήβδην, η φιλοσοφία. Αλλά όχι μόνο. Το ίδιο ισχύει, κατά τη γνώμη μου, για τις μεγάλες θεωρητικές επινοήσεις, όπως του Δαρβίνου ή του Μαρξ, τις οποίες προσωπικά δεν θεωρώ ούτε επιστήμες, ούτε φιλοσοφίες. Ίσως θα πρέπει να συγκρίνουμε την ψυχανάλυση με τέτοιου είδους πρωτόκολλο, παρά με διαδικασίες αλήθειας *stricto sensu*.

Ο έρωτας

Β. Σ.: *Ορμώμενος από τη θέση του Λακάν σύμφωνα με την οποία ο έρωτας έρχεται να υπεραναπληρώσει την έλλειψη διάφυλης σχέσης [rapport sexuel], υποστηρίζετε ότι ο έρωτας είναι μια διαδικασία αλήθειας. Θα θέλατε να συνοψίσετε αυτή τη θεωρητική κατασκευή;*

Α. Μπαντιού: Εφόσον υποθέτουμε μια ριζική διάζευξη των φύλων, άρα ένα Δύο κυριολεκτικά αγνώριστο ως τέτοιο, ή ένα Δύο πραγματικό, θα πούμε ότι ο έρωτας είναι η μόνη «σκηνή» σκέψης όπου συντελείται η εμπειρία μιας πρόσβασης σ' αυτό το σημείο το ανέφικτο. Όχι πως ο έρωτας βάζει τέρμα στο Δύο (αυτό είναι η συγχωνευτική ρομαντική θεωρία, που είναι ένας θανατηφόρος μύθος). Αλλά ο έρωτας, κάθε μοναδικός έρωτας, είναι ο ερχομός μιας σκέψης-πρακτικής του ανέφικτου σημείου που το Δύο των φύλων διαπλάθει. Ο έρωτας παράγει έτσι τη διαδρομή μιας αλήθειας για το Δύο των φύλων. Ως προς αυτό, είναι μια γενόσημη διαδικασία, που την εγκαινιάζει, όπως και όλες τις άλλες, ένα συμβάν: μια συνάντηση.

Β. Σ.: *Επιμένετε πολύ στο γεγονός ότι ο έρωτας είναι η μόνη διαθέσιμη ανθρώπινη εμπειρία που επιτρέπει τη θεσμοθέτηση ενός Δύο εμμενούς [immanent], ενός Δύο που να λογίζεται με αφετηρία τον εαυτό του και που να μη χρωστάει τίποτε στο Ένα της κάθε έμφυλης θέσης. Γιατί είναι σημαντικό για τη σκέψη το ενύπαρκτο Δύο;*

Α. Μπαντιού: Το Δύο είναι το σχήμα της διαφοράς, και η φιλοσοφία, ήδη από τη θεωρία του Ετέρου στον Σοφιστή του Πλάτωνα, δεν έπαψε να αναρωτιέται με ποιον τρόπο είναι

στοχάσιμη η διαφορά. Φυσικά, δεν διατείνομαι ότι ο έρωτας είναι η μοναδική δυνατή μορφή μιας σκέψης του Δύο. Αυτό θα σήμαινε ότι ξεγράφουμε, λόγου χάριν, όλα όσα συνδέονται με τη διαλεκτική, με τη θεωρία της αντίφασης. Στο βιβλίο μου *Θεωρία του υποκειμένου* επέμεινα πολύ στη δυνατότητα να ανανεωθεί η πολιτική διαλεκτική του μαρξισμού μέσα από μια πιο αυστηρή τυποποίηση αυτού που διακυβεύεται μέσα στη σημαίνουσα απόκλιση [*l'écart signifiant*], σύμφωνα με τη θεωρητικοποίηση που προτείνει ο Λακάν. Το θέμα, ήδη από τότε, είναι το Δύο. Εκείνο που θέλω να πω είναι ότι ο έρωτας είναι η πλέον κοινή μορφή μιας εμπειρίας του Δύο, στο πλαίσιο της οποίας η διαφορά γίνεται στοχάσιμη, όχι με αφετηρία την πρόσθεση των στοιχείων της (δύο φορές Ένα), ούτε με βάση μια συνθετική προεκβολή (η αλήθεια του Δύο είναι μέσα στο Τρία), αλλά με τρόπο απόλυτα εμμενή. Διότι η διαδικασία του έρωτα δεν είναι τίποτε άλλο, κατά τρόπο αδιαίρετο, από τούτη την εμπειρία.

Β. Σ.: *Θεωρείτε την ευτυχία διακριτικό σημάδι του έρωτα, πράγμα παράδοξο αν σκεφτεί κανείς πως οι περισσότεροι μυθιστορηματικοί έρωτες είναι βουτηγμένοι στο ανέφικτο και την οδύνη.*

Α. Μπαντιού: Τα μεγάλα μυθιστορηματικά πρότυπα του έρωτα είναι ρομαντικά: η οδύνη, σε αυτά, δεν πηγάζει από τον ίδιο τον έρωτα, αλλά από μια καθαρά φαντασιακή αναπαράστασή του, που καθιστά τον έρωτα μια θεσμική βαθμίδα του Ενός, και όχι μια εμπειρία του Δύο. Εντούτοις, ακόμη και στο αποκορύφωμα του ρομαντισμού, για παράδειγμα στο *Τριστάνος και Ιζόλδη* του Βάγκνερ, δεν χωράει καμία αμφιβολία ότι για τους εραστές δεν υπάρχει άλλη δυνατή ευτυχία από εκείνη που προσφέρει ο έρωτας.

Το ανέφικτο αυτού του έρωτα είναι εξωτερικό, συνδέεται με όλα εκείνα που, στην όπερα του Βάγκνερ, συμβολίζει η Ημέρα: τις κοινωνικές συμβάσεις, τον πραγματισμό της ζωής κλπ. Μέσα στη χωριστή Νύχτα του έρωτα, υπάρχει μόνο άφατος έρωτας. Νομίζω ότι είναι κάτι το οικουμενικά προφανές, μέχρι και στα λαϊκά τραγούδια: αν υπάρχει ευτυχία, είναι το πραγματικό του έρωτα. Η ευτυχία αυτή ενδέχεται να παρεμποδιστεί, όμως συνδέεται με την ουσία του έρωτα και δεν διαχωρίζεται απ' αυτόν.

Β. Σ.: *Για την ψυχανάλυση, οι έμφυλες θέσεις Άνδρας και Γυναίκα είναι μη αναγώγιμες, αποτελούν διαφορετικές τοποθετήσεις απέναντι στη φαλλική λειτουργία -το κοινό τους στοιχείο- χωρίς να συνιστούν σχέση. Από την πλευρά σας, στο κείμενο «Η σκηνή του Δύο»⁵, φαίνεται να τις ανάγετε σε δύο αμιγώς λογικούς όρους της μη-σχέσης. Γίνεται μήπως αυτό προκειμένου να συμπεριληφθεί σε αυτή την αξιωματική κάθε δυνατή μορφή έρωτα, όπως ο ομαφυλόφιλος έρωτας, η μητρική αγάπη ή ο μεταβιβαστικός έρωτας;*

Α. Μπαντιού: Το κείμενο που επιγράφεται «Η σκηνή του Δύο» δεν αποτελεί την τελευταία μου λέξη για τον έρωτα. Περιλαμβάνει μόνο τους τυπολογικούς όρους της ερωτικής διαδικασίας. Δηλαδή αυτό που επιτρέπει να καταλάβουμε πώς μια διεργασία, η διεργασία της ερωτικής διάρκειας μπορεί παραδόξως να απορρέει από μια μη-σχέση. Απομένει να ορίσουμε, εκ των ένδον αυτής της διεργασίας τη μοναδικότητα των έμφυλων θέσεων. Έδωσα το περίγραμμα αυτής της ανάλυσης σ' ένα προγενέστερο κείμενο, το «Τι είναι ο έρωτας;» που

⁵ «La scène du Deux», στο συλλογικό βιβλίο: *De l'amour*, sous la direction de l' École de la Cause freudienne, Flammarion (Champs), Paris 1999.

περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Όροι*⁶. Είναι όμως ακόμη υπό διαμόρφωση.

Ασφαλώς, η ανάλυση των έμφυλων θέσεων μέσα στην εμπειρία του Δύο πρέπει να επιτρέπει μια καθολική κατανόηση του έρωτα, συμπεριλαμβανομένου και εκείνου που συγκεκριμενοποιείται ως ομοφυλόφιλος. Δεν είναι πολύ δύσκολο πρόβλημα, κατά τη γνώμη μου. Πολύ πιο πολύπλοκο είναι το ερώτημα για το τι είναι η φιλία, και η υποθέσιμη μη-σχέση της προς τον έρωτα. Θα ήθελα, μια μέρα, να προτείνω μια θεωρία της φιλίας.

Η αντιφιλοσοφία

B. Σ.: Αφιερώσατε ένα σεμιναριακό έτος (1994-95) στην εξέταση του Λακάν ως αντιφιλοσόφου. Ο αντιφιλόσοφος αποτελεί στοχαστική φιγούρα κεντρική για σας, παράλληλα με την παραδοσιακή τού σοφιστή, προκειμένου να αποκαταστήσετε για τον φιλόσοφο μια λειτουργία που να υπακούει στην έννοια της αλήθειας. Εντούτοις, ο Λακάν είναι ο μόνος από τους άλλους «αντιφιλοσόφους» που μελετήσατε (Νίτσε, Βιτγκενστάιν, Απόστολος Παύλος) για τον οποίο δεν προέκυψε ένα συνθετικό κείμενο. Αποτελεί αυτό ένδειξη κάποιας ιδιαίτερης δυσκολίας με αυτόν;

A. Μπαντιού: Είναι σίγουρο ότι το δικό μου το εγχείρημα συμπλέκεται με τις επινοήσεις του Λακάν πολύ στενότερα απ' ό,τι με εκείνες του Νίτσε, και προπαντός του Βιτγκενστάιν, για τον οποίο ο θαυμασμός μου είναι μεγάλος, αλλά απόμακρος, αφηρημένος. Όσο για τον Απόστολο Παύλο, αποτελεί για μένα μια μορφή εκπληκτική, αλλά δεν γίνεται και να ξεχάσω ότι το συμβάν

⁶ *Conditions*, Seuil, Paris 1992.

που για εκείνον είναι το παν⁷, για μένα δεν είναι τίποτε. Δείτε εξάλλου ότι, αν και δεν αφιέρωσα στον Λακάν ένα «μεγάλο» συνθετικό κείμενο, πολλαπλασίασα τις μελέτες και τις διαλέξεις που αναφέρονται στη διδασκαλία του. Αποτελεί για μένα, σε τελική ανάλυση, σταθερή πηγή έμπνευσης, άρα και δυσκολιών. Πρέπει διαρκώς να οριοθετώ τις εννοιολογικές μου κατηγορίες από εκείνες που, στο δικό του έργο, φέρουν την ίδια ονομασία: Υποκείμενο, μαθήμιο [mathème], αλήθεια, γνώση, τοπολογία, ανδρεία [courage] και δικαιοσύνη, άπειρο, έρωτας, και ούτω καθεξής.

Χωρίς ματαιοδοξία, νομίζω πως είμαι ο φιλόσοφος που ώθησε όσο πιο μακριά γίνεται τη φιλονικία με τον Λακάν, δίχως έπαρση και δίχως δουλοπρέπεια.

B. Σ.: Θα χαρακτηρίζατε και τον Φρόιντ αντιφιλόσοφο;

A. Μπαντιού: Ο Φρόιντ ήταν φανερά δύσπιστος απέναντι στη φιλοσοφία, με κάποιες ελληνικές εξαιρέσεις, κυρίως τον Εμπεδοκλή. Ο κυριότερος λόγος ήταν ότι τον διακατείχε το ιδεώδες της επιστήμης. Δεν νομίζω, ωστόσο, ότι πρέπει να εντάξουμε στην αντιφιλοσοφία αυτή τη θετικιστική τάση. Η πραγματική αντιφιλοσοφία καθιστά τον ανταγωνισμό της προς τη φιλοσοφία σημαντικό θέμα της θεωρητικής επινόησής της. Ο Λακάν στηλιτεύει ο ίδιος τη φιλοσοφία, στην οποία παράλληλα εντρυφεί συστηματικά, μιλάει για *hontologie*⁸, για τη σύγχυση -αρχής γενομένης με τον Παρμενίδη- ανάμεσα στο είναι και το ειδέναι κλπ. Τίποτε απ' όλα αυτά δεν ισχύει για τον Φρόιντ. Δεν θα

⁷ Η Ανάσταση του Χριστού.

⁸ Προσθέτοντας ένα *h* στη λέξη *ontologie*, πράγμα που δεν αλλάζει την προφορά της (το *h* είναι άηχο στα γαλλικά), ο Λακάν ενσωματώνει περιπαικτικά στην οντολογία την έννοια της ντροπής, της καταισχύνης [la honte].

έλεγα ότι είναι περισσότερο αντιφιλόσοφος απ' ό,τι ο Δαρβίνος ή ακόμη ο Μαρξ. Τελικά, η αντιφιλοσοφία ως διάσταση της ψυχαναλυτικής σκέψης είναι μια επινόηση του Λακάν. Ακόμη μία.

Η πολιτική

B. Σ.: Ποια πολιτική αρμόζει στην ψυχανάλυση; - θα ρωτούσαμε εν κατακλείδι. Ο περίπλους του Λακάν σημαδεύεται από τον αφορισμό [excommunication] που του επέβαλε η Διεθνής Ψυχαναλυτική Εταιρεία, από την ίδρυση της δικής του σχολής με απαραίτητο συμπλήρωμα τη διαδικασία της *passé*, και, στο τέλος, από τη διάλυση της σχολής, πράξη ανήκουστη, από την οποία πολλοί από τους συνοδοιπόρους του δεν συνήλθαν ποτέ. Έχετε κι εσείς αναλύσει την ένταση ανάμεσα στα φαινόμενα της ομαδοποίησης και τα φαινόμενα του λόγου [discours], η οποία διαπερνά τον πολιτικό στοχασμό του τελευταίου Λακάν - στοχασμός που τον απομακρύνει σημαντικά από τις θεσμικές επιλογές του ιδρυτή της ψυχανάλυσης. Είκοσι χρόνια αργότερα, τι θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε από φιλοσοφική άποψη;

Και κάτι ακόμη: Ο σημερινός ψυχαναλυτικός λόγος σας φαίνεται ικανός να αντιπαρατεθεί στον λόγο της επιστήμης, αλλά και στον διαρκώς αναγεννώμενο σκοταδισμό;

A. Μπαντιού: Η ψυχανάλυση ποτέ δεν κατόρθωσε να επιλύσει αποτελεσματικά τα ζητήματα οργάνωσης, παρόλο που από την αρχή την απασχόλησαν. Ποτέ. Όσο ζούσε ο Φρόιντ, υπήρχαν ήδη ο σεκταρισμός, ο αποκλεισμός ιδιοφυών και ευρηματικών πνευμάτων, το ιερατείο των μετριοτήτων και των γραφειοκρατών, οι πελατείες και η οικογενειακή αλληλοϋποστήριξη κλπ. Στην ουσία, όπως όλα τα συλλογικού χαρακτήρα εγχειρήματα του 20^{ου}

αιώνα, η ψυχανάλυση συνάντησε τις εμπλοκές και τα εμπόδια που συνοδεύουν το πολιτικό ζήτημα - θα μπορούσαμε να πούμε, υπό την ευρεία έννοια, το ζήτημα του κόμματος. Το κόμμα αντλεί άραγε τη νομιμότητά του από το επιτέλεσμα λόγου που το συνενώνει, ή είναι αυτό το ίδιο η πηγή της νομιμοποίησης αυτού του λόγου; Όσο διάστημα οι δημιουργικοί καθοδηγητές, όπως ο Λένιν, ο Φρόιντ, ο Μάο, ο Λακάν, κρατούν τα ηνία, το ερώτημα, μολονότι πάντα επίκαιρο, το επισκιάζει η ζωντάνια της ανανεωτικής πρότασης, η οποία εξασφαλίζει γύρω της τη συναίνεση των αξιωματούχων, μαζί με τη στήριξη των απλών οπαδών. Από τη στιγμή που οι καθοδηγητές πεθαίνουν ή εξασθενούν, το ερώτημα ξαναβγαίνει στην επιφάνεια.

Έχουμε λοιπόν να στοχαστούμε το ζήτημα του κόμματος, ως βασικό στοιχείο του απολογισμού του 20^{ου} αιώνα. Έχουμε να επινοήσουμε τι σημαίνει πολιτική δίχως κόμμα, και εντούτοις οργανωμένη. Να τι ονειρευόταν ο Λακάν: να υπάρχει μόνο η νομιμότητα που απορρέει από την παραγωγή και τη μετάδοση των γνώσεων, και τίποτε άλλο. Οφείλουμε να συνεχίσουμε και να υλοποιήσουμε τούτο το όνειρο.

Όσο για την ψυχανάλυση, είμαι αισιόδοξος, παρ' όλα αυτά. Μια τόσο αξιοθαύμαστη διάταξη του στοχασμού δεν γίνεται να εξαφανιστεί με τις πρώτες σοβαρές δυσκολίες που συναντάει. Ας έχουμε εμπιστοσύνη στους τωρινούς συνεχιστές του ψυχαναλυτικού Αιτίου.